COLLECTION UNESCO D'ŒUVRES REPRÉSENTATIVES

Série Arabe

AL-GHAZĀLĪ

AL-MUNQIḎ MIN AḌĀLAL

(ERREUR ET DÉLIVRANCE)

Traduction française
avec introduction et notes

FARID JABRE



COMMISSION INTERNATIONALE
POUR LA TRADUCTION DES CHEFS-D'ŒUVRE

BEYROUTH
1959

AL-MUNQIḎ MIN AḌALĀL
(ERREUR ET DÉLIVRANCE)

COLLECTION UNESCO D'ŒUVRES REPRÉSENTATIVES

Série Arabe

AL-GHAZALĪ

AL-MUNQIḎ MIN AḌĀLAL

(ERREUR ET DÉLIVRANCE)

Traduction française
avec introduction et notes

PAR

FARID JABRE

COMMISSION INTERNATIONALE
POUR LA TRADUCTION DES CHEFS-D'ŒUVRE

BEYROUTH
1959

Commission Internationale pour la Traduction des Chefs-d'Œuvre, constituée par accord de l'Unesco avec le Gouvernement Libanais, intervenu le 6-9 Décembre 1948.

Conformément aux règlements de la Commission
cette traduction du
ṂUNQIḎ MIN AḌALĀL
d'AL-GHAZĀLĪ
a été revue par
M. VINCENT MONTEIL



TABLE DES MATIÈRES



INTRODUCTION



I. — L'ÉPOQUE DE GHAZĀLI

L'époque de Ghazāli fait partie de la seconde période du Califat Abbāside, celle du déclin. Elle commence par le règne de Mutawakkil (847-861) *et s'achève par la prise de Bagdad par les Mongols en* 1258. *Obligés de recruter une garde formée par des éléments étrangers, des Turcs surtout, les Califes furent en fin de compte complètement supplantés et dominés par les chefs successifs de cette garde. Pour un court intervalle* (869-907), *sous le règne de Muhtadi et des quatre Califes qui le suivirent, la situation sembla se rétablir en faveur de l'autorité légitime, mais les Turcs ne tardèrent pas à reprendre en main le pouvoir effectif. A Bagdad ils tinrent le haut du pavé jusqu'en* 945, *date à laquelle la dynastie persane des Buwayhides prit leur place et dura jusqu'à* 1055. *Une autre branche turque, celle des Seljoukides, qui depuis assez longtemps déjà faisait parler d'elle, occupa alors la scène politique. En* 1055 *en effet un de ses grands chefs, Toghrul Beg entra à Bagdad et fut reconnu sultan par le Calife al-Qā'im. Pendant un siècle, les Seljoukides allaient ainsi maintenir l'unité de l'Asie Musulmane depuis la frontière Ouest de l'Afghanistan jusqu'à la mer Méditerranée.*

Juridiquement et en principe, cette unité de pouvoir, c'était le Calife Abbāside qui la détenait. Mais celui-ci n'exerçait plus qu'une autorité nominale. Il se contentait de l'honneur d'avoir son nom frappé sur la monnaie et d'être célébré au début des prières publiques. En fait, c'était les Seljoukides eux-mêmes qui exerçaient le pouvoir effectif.

L'histoire de leur dynastie est dominée par trois grands noms : Toghrul Beg, qui peut être considéré comme le véritable promoteur et fondateur, Alp Arslān qui lui succéda et Malikshāh, le fils de ce dernier. Tous trois eurent à lutter, non seulement contre diverses dynasties locales et purement politiques, mais contre une autorité politico-religieuse qui cherchait à supplanter celle

des Abbāsides et à reconstituer à son profit tout le monde musulman d'alors. Il s'agit des Fātimides d'Egypte qui, se présentant comme les descendants d'Ali et de Fāṭima, groupaient autour d'eux, pour les dresser contre l'Islam sunnite des Abbāsides, l'Islam shi'ite des Alides avec toute sa ferveur mystique. Ils avaient déjà conquis toute l'Afrique du Nord et s'étaient établis en Egypte où ils fondèrent leur capitale: Le Caire. Ils cherchaient maintenant à se servir de la propagande ismaélienne pour étendre leur domination sur l'Irak, la Syrie et le Khorāsān qui finit par être leur citadelle. Dans la deuxième moitié du Ve siècle musulman, un de leurs plus célèbres propagandistes Hasan b. Sabbāḥ (fondateur d'une nouvelle forme de l'Ismaélisme, le bāṭinisme ta'limīte) (1), *s'était emparé de la citadelle d'Alamūt et en avait fait un véritable nid d'aigle d'où il envoyait ses émissaires jusqu'aux confins les plus éloignés de l'empire abbāside. Ceux-là ne reculaient même pas devant l'assassinat pour faire disparaître quiconque s'opposait à leurs activités. Les plus visés alors étaient les hommes politiques influents et «la fleur des savants» du monde sunnite.*

Leur victime la plus célèbre fut précisément l'homme dont la personnalité, plus haut que celle des sultans eux-mêmes, domine la deuxième moitié du Ve siècle musulman, Abu 'Ali H. b. Isḥāq, mieux connu sous le titre de Nizām al-Mulk. Il fut ministre d'Alp Arslān et de Malikshāh, et son autorité était si grande qu'ils en vinrent à en prendre ombrage. Sunnite fanatique, «homme de savoir» et «juriste musulman de rite shāfé'ite, il dirigeait toutes les affaires de l'empire seldjoukide, merveilleusement bien servi par une bureaucratie, persane de méthode, qu'il avait organisée lui-même. A Ispahān, comme d'ailleurs dans tous ses déplacements, il s'entourait toujours d'une pléiade de juristes et de théologiens fameux» (2). *Il se servait d'eux pour*

---

(1) Pour ne pas alourdir la phrase, nous avons préféré conserver le terme arabe en lui donnant une forme française. Pour plus de détails, cf. Texte, p. 85, n. 1.

(2) JABRE, *La biographie et l'œuvre de Ghazāli reconsidérées à la lumière des Ṭabaqāt de Subki*, in *MIDEO*, I, p. 82.

imposer l'idéologie sunnite par l'enseignement du shafé'isme et de l'ash'arisme et contrebalancer, par là, l'influence du schi'isme des Fāṭimides sur les esprits. Les écoles niẓāmiyya *qu'il fondait un peu partout n'avaient pas d'autre but. Celle de Bagdad était de loin la plus importante, et Niẓām al-Mulk en confia la direction à Ghazāli en* 484/1091 (1).

II. — LA BIOGRAPHIE DE GHAZĀLI

«*La personnalité de celui-ci est loin d'être inconnue dans les milieux tant soit peu familiarisés avec la pensée arabo-musulmane, ou tout au moins avec l'histoire de la philosophie médiévale. Né en Iran, à Ṭūs* (450/1058), *il fait de brillantes études à Nîshāpūr, où il eut pour maître le grand savant sunnite al-Juwayni, Imām al-Ḥaramayn. Après la mort de ce dernier il ne tarde pas à devenir l'ami de Niẓām al-Mulk. Lorsque celui-ci lui confia la* Niẓāmiyya *de Bagdad, il avait environ* 34 *ans. De* 484 *à* 488 (1091-1095) *son enseignement dans la capitale abbāside connaît un succès retentissant: le Calife l'estime et la consulte pour la gestion des affaires de l'Etat. Il est entouré de la vénération universelle; il est «l'honneur de la religion»: c'est là son titre officiel*».

«*Brusquement, en pleine gloire, il quitte sa chaire, s'éloigne de Bagdad*

---

(1) Pour tout cela, en ce qui concerne les noms des lieux, cf. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge, 1930. Pour une vue d'ensemble des événements, cf. Browne, *A Literary History of Persia*, Cambridge, 1951, vol. II, p. 174-189, 211-217, 297-363; et Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, Cambridge, 1953, p. 264-276. Pour l'action de Niẓām-al-Mulk et l'influence immédiate de tous ces événements sur la vie de Ghazāli, cf. Jabre, *art.cit.*, p. 82, 92, avec bibliographie. L'introduction de Goldziher in *Streitschrift des Ghazāli gegen die Batinijja-Sekte*, Leiden, 1916, demande quelques retouches, mais reste éclairante dans ses lignes générales. Pour une vue d'ensemble sur «l'Ismaélisme Iranien», en fonction duquel Ghazāli a écrit son œuvre, cf. Corbin, *Le livre réunissant les deux Sagesses*, Paris, Maisonneuve, 1953, stt p. II. On y trouvera une abondante bibliographie et des plus récentes.

et disparaît de la scène publique. Dix années durant, il se réfugie dans une retraite dont on n'est pas arrivé, jusqu'ici, à percer le mystère. On dirait qu'il l'a voulu et cherché à dessein. Force nous est alors de recourir à des conjectures pour essayer de suivre sa trace. Nous ne pouvons pas, en effet accepter aveuglément ce halo de «mysticisme» dont, en certains milieux, la tradition musulmane l'a entouré; pareille réputation ne cadre pas avec sa personnalité telle qu'elle se dégage de l'œuvre immense et variée qu'il nous a laissée».

«Le voile se lève en 499/1106 *et le maître reprend son enseignement, cette fois à Nîshāpūr. Peu de temps après, c'est de nouveau la retraite: elle sera définitive. Il mourut à Ṭūs* (505/1111), *sa ville natale. Les dernières paroles qu'on rapporte de lui à son lit de mort sont celles d'un sage qui se prépare dans la sérénité à se présenter devant «le Roi»* (1).

Comme on le voit par cet aperçu rapide, il est possible de diviser la vie de Ghazāli en quatre périodes: celle des débuts, le professorat à Bagdad, la retraite et les dernières années.

1. — Les Débuts.

A côté de ces étapes relatives à l'activité extérieure du Maître, nous pouvons considérer encore celles qui concernent sa vie intérieure et que rapporte Abd-el-Ghāfir al-Fārisi, son contemporain, condisciple et ami intime. «Il nous raconta, dit ce dernier, *durant certaines veillées, comment ses états d'âme ont évolué... la connaissance profonde qu'il eut des sciences... les dispositions spéciales dont Dieu l'avait gratifié pour tous les genres de savoirs, et sa capacité dans la recherche et la spéculation».*

«Cela, jusqu'au moment où il sentit le dégoût de s'occuper des sciences abstraites et de négliger la pratique religieuse. Il pensa à l'issue finale et à ce qui profite pour l'au-delà. Il se mit alors dans la compagnie de Fāramḏi, en apprit les débuts de la Voie et s'exécuta en tout ce que ce dernier lui deman-

---

(1) Subki, *Ṭabaqāt ash-Shāfiʿiyya,* T. IV, p. 106. Jabre, *La Notion de Certitude selon Ghazāli,* Paris, Vrin, 1958, p. 19-20.

dait de faire, concernant l'accomplissement des devoirs cultuels, l'assiduité aux pratiques surérogatoires et la persévérance dans la récitation des formules jaculatoires... Il finit par vaincre toutes ces difficultés et obstacles. Mais il n'obtint pas ce qu'il cherchait».

«Puis il dit qu'il revint aux sciences, se plongea dans tous les genres du savoir, s'appliqua de nouveau aux livres de sciences abstruses et se mit en peine de les comprendre, jusqu'à ce que leurs portes lui fussent ouvertes: il resta alors dans la casuistique, l'équipollence des preuves et les arguties».

«Puis il raconta qu'une certaine porte de crainte s'ouvrit à lui, au point de le détourner de toute chose et de le porter à se désintéresser de toute autre préoccupation... Il put ainsi arriver à la pratique parfaite des exercices et les vérités se dévoilèrent à lui» (1).

En quatre paragraphes bien différenciés, le chroniqueur distingue donc bien quatre étapes dans l'itinéraire spirituel et intellectuel de Ghazāli: les études et l'acquisition des différentes branches du savoir musulman, où il finit par s'imposer comme maître; un premier essai loyal mais infructueux dans le soufisme; le retour à l'étude et aux sciences abstraites; enfin, l'engagement définitif dans «la pratique de la voie» après qu'une «porte de la crainte lui fût ouverte». Les deux premières étapes doivent certainement être localisées dans le Khorāsān. Quant à la troisième, elle commence, toujours dans le Khorāsān, avant la mort de Juwayni et se prolonge, après l'attachement définitif de Ghazāli à la personne de Niẓām al-Mulk, au-delà de l'année 484. *Avec cette date s'achève la première période de la vie du Maître, celle des débuts, qui se passe toute entière dans le Khorāsān.*

Elle commence réellement lorsque Ghazāli débute dans l'étude du fiqh, *à l'école de Rāḏkāni, à Ṭūs même, sa ville natale. Puis il passe à Jorjān, où il suit l'enseignement d'Abu'l-Qāsim al-Ismā'īli. Il se fixe enfin à Nīshāpūr, où il achève ses études sous la direction du grand maître du temps,*

(1) Subki, *op.cit.*, t. IV, p. 109.

al-Juwayni, Imām al-Ḥaramayn (1). *Ghazāli étudie alors à fond le droit shāfé'ite, les différences entre les écoles juridiques, la dialectique, les sources du droit et de la religion et la logique; il lit en outre les ouvrages sur la* ḥikma (2) *et la* falsafa (3). *Il se rend maître dans toutes ces branches du savoir, et y compose des ouvrages. — Sa compétence dans ce domaine devient même tellement évidente et s'impose avec tant d'éclat qu'il porte ombrage à Juwayni: celui-ci en souffre secrètement, bien que, extérieurement, il se montre élogieux envers son disciple et se déclare fier de lui* (4).

A s'en tenir à un autre passage de la même notice de Ghazāli par Fārisi, passage relatant simplement les détails biographiques sans référence aucune à la vie intérieure, il n'est pas question d'essai loyal dans le soufisme de la part du Maître. Il faut dire de même de la notice que Subki lui consacre. Mais, dans le texte cité intégralement plus haut, il est bien fait mention d'un laps de temps plus ou moins court, durant lequel Ghazāli se serait adonné au soufisme. Et ce fut certainement avant son professorat à Bagdad, avant même qu'il se soit attaché à la personne de Niẓām al-Mulk, dans le Khorāsān.

Le personnage, en effet, auquel Ghazāli confie alors son âme, n'est autre que Fāramḏi, mort en 477. *Il est considéré comme étant l'un des shaykhs les plus connus et les plus réputés de l'époque* (5). *On sait déjà la suite: ce retour aux sciences abstraites, cette adhésion à la théorie critériologique de l'équivalence des preuves, qui l'amène à la casuistique et au dilettantisme intellectuel. Pour lui, alors, l'activité de la raison semble aboutir à des résultats contradictoires et pourtant également valables, puisqu'ils s'appuient sur des preuves d'égale valeur. Et c'est dans cet état d'âme qu'il se présente ou qu'il est présenté à Niẓām al-Mulk, après la mort de Juwayni en* 478.

---

(1) Pour tous ces détails, cf. JABRE, *art.cit.*, p. 76-82.
(2) Pour le sens de ce terme, cf. infra, Texte, p. 111 n. 2.
(3) Pour ce terme, cf. infra, Texte, p. 58 n. 3 et p. 60 n. 4.
(4) SUBKI, *loc.cit.*, 103.
(5) Voir sa biographie chez SUBKI, *loc.laud.* p. 49.

On a déjà dit ailleurs (1) *l'influence décisive que ce dernier exerça sur la formation intellectuelle et religieuse du Maître. Ce qu'il faut mentionner et répéter ici, c'est que «en* 478 *au plus tard, la formation intellectuelle de Ghazāli était déjà achevée et son bagage culturel et religieux d'ores et déjà constitué. A cette date au plus tard, il s'était en outre fait initier au soufisme et en avait expérimenté les pratiques... Fāramḏi et Juwayni étant morts, il restait seul héritier d'une lourde tradition de culture humaine et religieuse, celle du Khorāsān sa patrie, pays par excellence, alors, de la pensée et du soufisme»* (2). *Cette mise au point permettra de dégager, en son lieu, l'interprétation qui paraît la plus acceptable des développements du* Munqiḏ.

2. — Le Professorat à Bagdad.

Quoi qu'il en soit, il est impossible, dans l'état actuel de la question, de déterminer le genre de travail que Niẓām al-Mulk confia à Ghazāli entre 478 *et* 484. *Subki, à la suite de Fārisi et des autres chroniqueurs se contente de donner de cette période, l'exposé schématique suivant: «A la mort d'Imām al-Ḥaramayn (Juwayni) Ghazāli se dirigea vers le camp, dans le but de se présenter au Ministre Niẓām al-Mulk. Auprès de celui-ci, en effet, les hommes de savoir trouvaient un lieu de réunion et de refuge. Ghazāli se mesura, devant lui, aux savants illustres et l'emporta sur ses adversaires... Ceux-ci admirent sa supériorité et le Compagnon* (Ṣāḥib))*le reçut avec beaucoup d'honneur. Ensuite de quoi, il lui confia la direction de son école à Bagdad, et lui ordonna de s'y rendre»* (3).

Vient ensuite, sur l'enseignement du Maître à la Niẓāmiyya de cette ville, un compte-rendu aussi vague qu'élogieux. Il est plus utile de revenir ici au récit de Fārisi. Ghazāli enseigna donc la science des sources (uṣūl) du

---

(1) Jabre, *art.cit.*, p. 78 sq.
(2) Jabre, *art.cit.*, p. 81.
(3) Subki, *op.cit.*, p. 103.

droit, le système de Shāfi'i dans le fiqh, *la science des différences entre les systèmes juridiques.*

Dans ces branches du savoir musulman qui appartiennent toutes à l'enseignement général du fiqh, *le Maître aurait apporté des idées neuves et composé des ouvrages de valeur. Ghazāli devient alors le grand homme de Bagdad: «sa dignité surpasse celle des grands, des princes et des hommes de l'entourage immédiat du Calife».*

Et Fārisi de poursuivre: «Puis les choses prirent pour lui... une autre tournure... Il pratiqua la voie du détachement et... abandonna les dignités... pour s'occuper des choses de la piété et du viatique de l'au-delà» (1).

Ce qui est nettement visé ici, c'est la conversion définitive de Ghazāli au soufisme. Elle eût lieu sûrement au début de l'année 486/1093-1094. *Abū Bakr ibn 'l-'Arabi, qui fournit cette date, ajoute que le Maître avait entendu se rendre indépendant de «toute confrérie soufie» alors existante, pour pratiquer sa «voie» à lui et la faire pratiquer aux autres* (2).

Or, on sait de par ailleurs qu'en 484/1091 *Ghazāli était arrivé à Bagdad dans des dispositions toutes différentes. De son propre aveu, il cherchait alors «la gloire et les honneurs»* (3). *Non pas qu'il ait perdu la foi; il affirme l'avoir toujours eue très solide en ce qui concerne les trois dogmes essentiels de l'Islam (l'Existence de Dieu, le Jour Dernier et la Prophétie)* (4), *et il n'y a aucune raison de douter de sa sincérité à ce sujet. Mais son état d'âme vis-à-vis du raisonnement bâti, d'après lui, sur «l'équipollence des preuves», ne lui permettait pas de trouver sur ce terrain une certitude valable à l'égard des trois grandes vérités dont il s'agit. La science du* fiqh, *elle, n'a pas pour but de les justifier; elle les présuppose comme point de départ.Ghazāli*

---

(1) Subki, *loc.laud.*, p. 107.

(2) Jabre, *art.cit.*, 87-88 et l'ouvrage même d'Abu Bekr, *al-'Awāṣim mina 'l-Qawāṣim*, Alger, 1345/1926, p. 20 sq.

(3) Cf. infra, Texte, p. 114.

(4) Cf. infra, Texte, p. 96.

pouvait donc s'y adonner sans réserves, et éprouver le sentiment réconfortant de toucher le réel. L'objet concret de cette discipline et les résultats pratiques de ses déductions pouvaient lui donner au moins l'illusion du solide ; illusion d'autant moins sensible qu'il pouvait prétendre alors à faire quelque chose d'utile en secondant, sur le plan intellectuel, l'effort que Niẓām al-Mulk fournissait pour protéger l'existence du sunnisme, sérieusement menacé par le bāṭinisme *shi'ite dans sa nouvelle forme, le* ta'limisme. *Ghazāli se livra donc à cette science du* fiqh, *et y connut le succès*; *un succès qu'il appréciait d'autant plus que son attachement profond à son dogme sunnite ne lui semblait en rien incompatible avec un attachement non moins profond aux affaires de ce monde et à leur miroitement* (1).

Que se passa-t-il, entre 484/1091 *et* 486/1093, *pour qu'il y eût chez lui ce renversement total signalé par tous les chroniqueurs et dont Ibn 'l-'Arabi donne la date précise ? Pourquoi s'est-il ainsi détourné de «l'Ici-Bas» et de ses préoccupations, pour se tourner vers «l'Au-Delà» et la «Science des aspects cachés de la religion» (pour reprendre sa propre terminologie) ? Cette «conversion» n'est-elle due qu'à des facteurs d'ordre intime, spirituel et religieux ? Il n'en faut certes pas nier la réalité; mais il semble bien que ces facteurs furent provoqués eux-mêmes par des causes externes et qu'ils doivent leur origine à des circonstances historiques qui ont pesé sur la vie de Ghazāli. Ici, les renseignements précis et positifs manquent totalement, mais il n'est pas défendu de recourir, pour y suppléer, à des données dont le recoupement peut mener à une certitude, sinon convaincante, du moins quasi-morale.*

C'est que, le 10 *Ramadān* 485/1092, *Niẓām al-Mulk tombait sous les coups d'un jeune* Bāṭinite. *Il a été dit comment cet événement et les bouleversements qui le suivirent, et ce à Bagdad même, durent affecter Ghazāli, le protégé et l'ami du grand ministre seljoukide* (2). *La mort de ce dernier représentait pour le Maître l'écroulement d'un rêve de puissance terrestre*

---

(1) Jabre, *art.cit. passim.*

(2) *Ibid.*, p. 84.

humano-divine qu'ensemble ils avaient longtemps caressé. Est-il alors si téméraire d'affirmer que ces circonstances amenèrent Ghazāli à se désintéresser des «choses de l'ici-bas», et à se tourner vers les problèmes spirituels et religieux de «l'au-delà» ? C'est à cette «conversion», en tout cas, qu'Ibn 'l-'Arabi fait allusion lorsqu'il déclare que, dès les débuts de 486/1093 (*c'est-à-dire quelques mois après la mort de Niẓām al-Mulk*), *Ghazāli s'était engagé dans le soufisme et qu'il s'y était frayé une voie propre à lui.*

Mais Ibn 'l-'Arabi parlait alors de Ghazāli tel qu'il l'avait connu en 490/1097, *lorsqu'il le rencontra à Bagdad, que le Maître avait regagné après l'avoir quitté en* 488/1095. *Jusqu'à cette date, et malgré son engagement dans la «voie», le Maître n'avait pas cru nécessaire de renoncer, ni à l'encombrement intellectuel des études, ni à celui de l'enseignement. Il se documente sur la doctrine des* falāsifa *en lisant leurs œuvres* (1); *et il se sent encore mû «par le désir du prestige et d'une vaste renommée». Ce n'est qu'à la dernière date citée qu'il se sent irrévocablement poussé à tout quitter; et la capitale des Califes et la «situation honorable» dans laquelle il se trouvait. Et encore, ne le fait-il, à la suite de longues hésitations, qu'après avoir confié sa chaire à son frère, et assuré la vie de sa famille. Il fait croire, en outre, qu'il allait à la Mekke alors qu'en réalité son intention formelle était de gagner la Syrie. D'où toute une série de questions: Pourquoi le genre de vie qu'il menait depuis* 486/1093 *cesse-t-il d'être conforme aux appels pressants de l'au-delà? Pourquoi, en* 488/1095, *cette hâte et cette décision «forte, et sans réplique» de fuir? Pourquoi ce souci de prendre les précautions nécessaires pour que tout espoir de retrouver sa chaire à Bagdad ne soit pas perdu? Pourquoi surtout cacher son dessein de se rendre à Damas, et indiquer les Lieux Saints comme but de son voyage?* (2) *Au fond, tout en affirmant qu'il renonçait à tout, Ghazāli ne renonce à rien: ni à ses biens,*

---

(1) Cf. infra, Texte, p. 70-71.

(2) Se reporter pour tout cela à Subki, *loc.laud.* p. 101 sq., et ici dans le Texte, p. 96 sq.

ni aux siens, ni à sa chaire de Bagdad, ni à l'étude et à l'enseignement (1). *Il n'est certes pas permis d'affirmer que l'influence des événements contemporains soit exclusive d'une véritable évolution spirituelle authentique. En climat musulman, celle-ci, surtout chez un* faqīh *porté par conviction et tempérament à l'action, peut ne pas se présenter avec les exigences d'absolu qu'on s'attendrait tout naturellement à trouver ailleurs. Mais tout porte à croire que certainement Ghazāli tait ici des circonstances politiques qui ont pesé sur ses décisions et options. Et, si l'on se reportait à ce qui a été dit ailleurs sur la mort violente de Niẓām al-Mulk et de ses contre-coups sur la vie du Maître, si l'on se rappelait surtout qu'en* 488/1095 *il n'y avait pas encore trace d'émissaires bâṭinites à Damas, il ne paraîtrait pas invraisemblable que ce qui a été avancé ailleurs au sujet de cette période cruciale de la vie de Ghazāli, gardât toujours sa valeur d'hypothèse explicative hautement probable. A savoir que ce serait par crainte d'un danger immédiat venant des Bāṭinites et menaçant directement sa vie que le Maître se serait décidé à quitter Bagdad pour Damas, après avoir confié sa chaire à son frère et fait croire à tous qu'il allait se retirer à la Mekke* (2).

3. — La Retraite et les dernières années.

Onze années se sont écoulées entre le départ de Bagdad et le moment où Ghazāli reprit son enseignement, à Nîshāpūr, cette fois (488-499 / 1095-1106). *Ici encore, les obscurités ne manquent pas dans sa biographie. Combien de temps resta-t-il en Syrie-Palestine? Est-il vrai qu'il se rendit en Egypte, comme le laissent croire certains documents? A quelle époque exactement regagna-t-il son pays?*

Toutes ces questions ont déjà été examinées (3); *il suffit ici de donner un résumé des résultats obtenus.*

---

(1) Cf. Abd-el-Jalil, *Autour de la Sincérité de Ghazali*, ap. Mélanges Massignon, Institut Français de Damas, p. 62, n. 2.

(2) Jabre, *art.cit.*, p. 90-94.

(3) *Ibid.*, p. 94 sq.

Il est bon, tout d'abord, de mentionner les quelques dates certaines qui peuvent servir de jalons à la trame de l'exposé. En 489/1095-1096 *Ghazāli est à Damas pour un «court séjour». En Jumāda II* 490/1097, *Abu Bakr Ibn 'l-'Arabi le rencontre à Bagdad, «entouré de vénération», enseignant selon la doctrine des gens de la vérité et commentant le livre de l'* «Iḥya» (1) *En Ḏu'l-qa'da* 499/1106, *il est de nouveau professeur à la Niẓāmiyya de Nîshāpūr; le* 14 *Jumāda* 505/1111, *enfin, il meurt à Ṭūs, sa ville natale.*

Il est inutile de revenir ici sur la discussion relative à la période de Ghazāli après son départ de Bagdad. Sans s'attarder aux détails, on peut la retracer de la manière suivante: Syrie-Palestine (le séjour dans cette contrée aurait duré toute l'année 489/1095 *et quelques mois de* 490/1106, *ce qui ferait environ «deux ans»), puis Ḥijāz, retour à Bagdad où Ibn 'l-'Arabi le rencontre en Jumāda II,* 490/1106, *et enfin Khorāsān, où il devait se trouver avant la fin de Sha'bān* 492/1099, *sinon avant Jumāda* 491-1098 (2).

Il vécut alors retiré à Ṭūs, consacrant son temps à la méditation, menant une vie de piété et d'étude (*T. IV*, 108) *que «les événements de l'époque» ne manquaient pas de troubler de temps en temps. C'est là qu'il dut recevoir de Fakhr al-Mulk l'invitation pressante de venir reprendre son enseignement à Nîshāpūr. Fakhr al-Mulk était le fils de Niẓām al-Mulk, et, comme son père, il avait à cœur la défense du sunnisme arabo-persan contre le* Bāṭinisme ta'limite. *Le maître ne put se dérober à l'offre qui lui venait de si haut. Mais son enseignement fut de «courte durée»: il débuta en Ḏul'-qa'da* 499/1106 *et dut être interrompu en* 500/1107 *après l'assassinat de Fakhr al-Mulk, qui eut lieu le* 10 *Muḥarram de cette année. Ghazāli revint alors à Ṭūs et se bâtit, «à côté de sa maison, une école pour* faqîh *et un monastère pour soufis; il partagea son temps entre divers offices pieux, comme lecture du Coran, conférences spirituelles avec les hommes de piété, enseignement à ceux qui étaient en quête du savoir, prières, jeûne et autres pratiques cultuelles». Fārisi*

---

(1) Subki, *loc.laud.*, p. 105.

(2) Pour les raisons, cf. Jabre, *art.cit.*, p. 97 sq.

ajoute que le Maître se mit aussi alors à une étude sérieuse de la science du ḥadīth, *science qui était plutôt son point faible. Il mourut un Lundi* 14 *Jumāda II*, 505 (1). *Jusqu'à ses derniers moments, il n'a pas dû cesser d'écrire et de composer, à preuve l'Iljām al-'Awāmm, son dernier ouvrage qu'il a achevé quelques jours seulement avant sa mort* (2).

III. — DATE ET LIEU DE COMPOSITION DU MUNQIḎ

La composition du Munqiḏ *doit être datée de quelques années plus tôt, soit entre* 499/1106 *et* 500/1107, *et située à Nîshāpūr. Ghazāli déclare lui-même, en effet, qu'il était dans la cinquantaine lorsqu'il composa son ouvrage et qu'il le fit vers les débuts de son retour à l'enseignement* (3).

IV. — OCCASION ET BUT

Le Maître, à l'en croire, écrivit son livre sur les instances d'un « frère dans la foi » qui lui avait demandé de lui «livrer le but des sciences et de leurs aspects cachés, de lui parler des systèmes doctrinaux et de leurs abîmes» (4). *Que cette intervention étrangère fût réelle ou non, et servît ou non d'occasion à la composition de l'ouvrage, il est certain que Ghazāli, en écrivant le* Munqiḏ, *avait pour but d'exposer comment il était sorti des doutes qui le tourmentaient au sujet des motifs de crédibilité, pour arriver à la lumière de la certitude. Ces motifs de crédibilité, il ne les a trouvés dans aucune des disci-*

(1) Pour tous ces détails, cf. Jabre, *art.cit.*, p. 100-102, et Subki, *loc.laud.*, pp. 105, 108, 109, 110.

(2) Renseignement trouvé sur un manuscrit de l'*Iljām*, remontant à 507 H. Cf. Jabre, *Notion de Certitude*, p. 401.

(3) Rapprocher les passages dans le texte, p. 59, et p. 113-114.

(4) Cf. texte, p. 59. Pour l'interprétation cf. infra, p. 43 sq.

plines du temps: ni le kalām (*scolastique musulmane*) *ni la* falsafa, *ni la doctrine des* taʿlimites, *mais dans le soufisme.*

S'arrêta-t-il à ce choix dans un but d'opportunisme politique? La question peut être posée, mais il semble bien que les données actuelles ne permettent pas d'y répondre d'une façon satisfaisante. Toujours est-il qu'il ne faut pas écarter à priori *l'existence d'un but doctrinal au* Munqiḏ *dans la pensée de son auteur. Pour lui le soufisme est la voie qui mène au vrai parce qu'il conduit à la lumière «prophétique au-delà de laquelle il n'y a pas d'autre lumière»* (1). *C'est là la conviction intime du savant sunnite que fut Ghazāli. En face des* Bāṭinites *taʿlimites de son temps, qui prétendaient ne tenir la certitude que de l'imām infaillible — le Calife Fātimite du Caire en l'occurrence* (2) — *il affirmait ne reconnaître cette prérogative qu'au Prophète qorayshite, Muḥammad b. ʿAbd al-Muṭṭalib* (3). *Il refaisait ainsi, en face de ces* Bāṭinites, *ce qu'avait fait Ashʿari, deux siècles auparavant, en face des Muʿtazilites: à partir de leurs propres principes, il repensait pour lui-même et pour ses contemporains le dogme sunnite. Ce faisant, il avait conscience de redonner à la religion le renouveau de vie et de vigueur prophétisé pour chaque début de siècle* (4).

Cela ne veut pas dire, comme on l'a prétendu, que Ghazāli eût écrit son livre exclusivement dans le but inavouable et jusqu'à un certain point inavoué de «se faire attribuer le prestige et la renommée», incomparables en Islam, d'être l'initiateur d'une réforme religieuse à l'aurore du siècle naissant. En écrivant son Munqiḏ, *et tout en taisant certainement des circonstances politiques qui ont dû être déterminantes aux divers tournants de sa vie, Ghazāli est certainement sincère dans la description de son évolution religieuse et dans le but doctrinal qu'il prône. Tout en n'écartant pas certaines compromissions*

---

(1) Cf. texte, p. 100.
(2) Cf. *Mustazhiri*, in Goldziher, *Streitschrift*, p. 8.
(3) Cf. texte, p. 87-88.
(4) Cf. texte, p. 114.

qui, dans sa pensée, ne gênaient en rien la poursuite d'un absolu religieux, le faqīh, *le savant sunnite qu'il était, ne pouvait pas, en particulier, ne pas mettre ainsi en avant le rôle de Muḥammad dans la certitude religieuse. D'ailleurs, le titre même de l'ouvrage semble bien significatif à ce point de vue*: «*Celui qui préserve de l'erreur*», *ne serait-ce pas précisément le prophète à qui l'on se confie, comme l'aveugle se confie à son guide?* (1).

V. — ANALYSE EXPLICATIVE

A. Introduction générale (p. 57-63)

Dans le Munqiḏ, *Ghazāli raconte donc l'histoire de ses doutes et la façon dont il en est sorti. Dès sa* «*prime jeunesse*», *bien avant d'avoir atteint l'âge de* «*vingt ans*», *il n'a cessé de se pencher sur le problème de la certitude. Son examen critique a porté sur toutes les opinions et les systèmes de son temps*: bāṭinisme, ẓāhirisme, falsafa, kalām, soufisme. *Même l'attitude du* zindīq, *du* «*nihiliste*», *n'a pas échappé à sa curiosité* (2).

C'est qu'il a toujours eu «*la soif de saisir les réalités profondes des choses*». *Autrement dit, il n'a jamais été satisfait du* taqlīd, *de la simple soumission aveugle et inintelligente à un enseignement reçu. Il a voulu construire ses connaissances à partir de la nature saine de l'homme, considérée dans sa conception originelle et dégagée de toutes les scories des habitudes et des vues traditionnelles. D'où sa définition, toute psychologique, de la certitude et du* «*savoir certain*»: *un état d'âme, où l'esprit se voit tellement lié à son objet de connaissance et satisfait de cet objet, que rien ne peut l'en détacher.*

---

(1) Pour ce sujet en général et pour la sincérité de Ghazāli en particulier, cf. Jabre, *art.cit.*, p. 89, et 'Abd-el-Jalil, *Autour de la Sincérité...*, art. écrit pour une mise au point des idées émises par al-Baqari, *I'tirāfāt al Ghazzāli*, Le Caire, 1943. Le Père expose, avec beaucoup de nuances, la bonne méthode à suivre pour aborder un tel sujet.

(2) Pour l'explication, cf. texte, p. 58 n. 3, p. 60 n. 3, 4 et 6, et p. 68 n. 1.

B. Préliminaires : Le problème radical de la Connaissance (p. 63-67)

Il cherche alors cet état de parfaite assurance. Mais, d'étape en étape, il le voit reculer. Il croit le trouver d'abord dans la perception des sens, mais ne tarde pas à s'apercevoir des illusions dont celle-ci est la source. Il se tourne alors vers les «données premières» de la raison, mais se demande si, elles aussi, sont réellement infaillibles. La conscience que l'homme en a ne serait-elle pas comparable à un rêve? La vie d'ici-bas, en effet, à en croire les soufis, n'est qu'un sommeil auquel la mort vient mettre un terme. C'est d'ailleurs, le sens d'un «logion» *attribué au Prophète.*

Après deux mois de lutte, Ghazāli est enfin délivré de ses doutes et recouvre la santé et l'équilibre mental. Il retrouve la confiance dans le bien-fondé des «nécessités rationnelles». Ce n'est pas à «l'argumentation et au raisonnement méthodique» qu'il le doit, mais, dit-il, à une lumière que Dieu projette dans la poitrine pour l'ouvrir «largement à l'Islam».

C. Les catégories des chercheurs (p. 67-96)

L'Islam est la vérité à laquelle prétendent quatre groupes de chercheurs: les scolastiques musulmans, les falāsifa, *les* bāṭinites *et les soufis. Ghazāli se propose alors d'examiner lequel de ces groupes se trouve dans le vrai. —* (p. 67-68).

1. — Le Kalām ou la Scolastique musulmane (p. 68-70).

Il commence par l'étude du kalām, *la scolastique officielle musulmane. Il en acquiert une connaissance profonde, mais trouve que, bonne en soi, elle ne répond pas à ses besoins à lui; et il justifie son attitude.*

Dieu, dit-il, par le moyen de Muḥammad, a donné aux hommes un ensemble de croyances: voilà le «vrai» dont dépend leur bonheur ici-bas et dans l'au-delà. Des négateurs surviennent qui cherchent à troubler la foi des croyants. On leur opposa alors le kalām, *qui, en dernière analyse, repose sur*

des postulats simplement admis par les adversaires. Il s'agissait de mettre en évidence les contradictions de ces derniers, de les prendre en défaut, en vertu même de leurs principes. Le kalām *ne va pas au-delà: sa valeur est minime, pour celui qui n'accepte que «les connaissances nécessaires» comme base de tout savoir. Certes, avec le temps, ses adeptes ont cherché à dépasser le stade de l'apologétique proprement dite, pour essayer de pénétrer «les réalités profondes des choses»: ils se sont mis alors à l'étude des substances et des accidents, mais sans pouvoir aboutir à rien de sûr. N'en furent satisfaits que ceux qui n'avaient pas, comme Ghazāli, la conscience aiguë des «données premières» et de leurs exigences.*

2. — La Falsafa (p. 70-85).

Après l'examen du kalām, *le maître passe à celui de la* falsafa. *A l'en croire, celle-ci n'avait jamais été étudiée à fond par les savants sunnites. Les scolastiques, en particulier, se contentaient, à ce sujet, des quelques bribes qu'ils trouvaient et se transmettaient dans leurs manuels. Quant à lui, il lui consacre son temps libre. Il y passe trois années: deux à lire systématiquement les écrits des* falāsifa, *et une à réfléchir et mettre en ordre ses idées sur le sujet. Il mène ce travail de pair avec son enseignement à Bagdad. Voici alors les résultats auxquels il aboutit.*

Les falāsifa *se divisent en trois catégories: les* dahriyyūn, *les* ṭabī'iyyūn, *les* ilāhiyyūn (1). *Il ne fait que rappeler en passant les deux premières catégories, pour rejeter leurs doctrines avec une certaine insouciance qui n'est pas exempte de mépris: ils sont des* zindīq, *des «nihilistes», traduirions-nous approximativement, car le terme est typiquement musulman et difficile, sinon impossible, à rendre par un correspondant exact en français. Les athées (dahriyyūn) sont des* zindīq *parce qu'ils n'admettent pas l'existence de Dieu. Les «naturalistes»* (ṭabī'iyyūn) *sont traités de même, parce que, tout en*

---

(1) i.e. les athées, les naturalistes et les théistes. Pour le terme *zindīq*, plus bas, cf. texte, p. 60 n. 6.

croyant à un être puissant et sage, ils rejettent la vie de l'au-delà. Ce faisant, ils vont contre le principe même de la foi qui est en même temps croyance à Dieu et au jugement dernier.

Les Théistes (ilāhiyyūn) *retiennent davantage son attention. Il s'étend longuement sur leurs théories et les différentes branches de leurs connaissances, non sans avoir rappelé, tout d'abord, brièvement leurs origines et leur histoire. Socrate, Platon, Aristote dans l'Antiquité; Avicenne et Fārābi* (1), *dans l'Islam sont les cinq personnages marquants de toute une lignée de maîtres qui ont laissé un ensemble de connaissances vaste et varié, où il y a beaucoup à rejeter et aussi beaucoup à prendre. D'une manière générale, Ghazāli trouve qu'il ne faut pas, en principe, opposer une fin de non-recevoir à ce qu'ils nous ont légué dans le domaine des mathématiques, et surtout de la logique; en physique, en politique et en éthique, il y a aussi un choix à faire dans leur enseignement, avec circonspection et prudence. Mais c'est dans leur théodicée que se rencontrent la plupart de leurs erreurs; ils ont été en ce domaine incapables de suivre, dans leurs raisonnements, les lois qu'ils avaient posées en logique; d'où entre eux de nombreuses divergences.*

Si nous suivons le Maître dans le détail de son exposé, nous constatons que tous ses jugements sont prononcés par référence à la seule lumière de l'enseignement révélé. Mais un double souci le travaille: avec le souci théorique du discernement à opérer entre doctrines irrecevables et doctrines acceptables, un autre souci le préoccupe, pratique celui-là, celui du comportement à adopter en face des idées reconnues acceptables.

En somme, vis-à-vis des «falāsifa», *un double danger guette le croyant: le rejet en bloc de leurs écrits, ou l'adhésion totale à leurs doctrines. Entre ces deux extrêmes, Ghazāli indique une attitude de juste milieu, faite de prudence et de circonspection.*

Cette attitude de juste milieu consiste précisément à ne pas rejeter, par principe, toute opinion soutenue par ceux qui sont dans l'erreur. S'il y a

---

(1) Cf. pour leurs notices, Texte, p. 73 n. 2.

danger, pour les faibles, à lire leurs écrits, il peut y avoir profit pour les hommes perspicaces et clairvoyants.

Ghazāli insiste tout spécialement sur ces recommandations pratiques. Cela lui permet de répondre à des accusations dirigées contre lui, à propos de «certaines paroles disséminées dans ses écrits, sur les aspects cachés des sciences religieuses». Des esprits mal informés lui ont reproché, en effet, d'avoir adopté des points de vue des falāsifa. *Mais, répond-il, il y a des ressemblances qui sont de simples coïncidences; et puis beaucoup de ces points se retrouvent dans les livres révélés et chez les soufis.*

A supposer même que cela fût vrai, et que le Maître ait réellement adopté des idées qu'il a trouvées dans les écrits des «Frères de la Pureté» par exemple en particulier, quel mal y a-t-il, du moment que ces idées sont justes et ne contredisent pas le Livre et la Sunna*? Est-ce que les hommes d'erreur ne prennent pas le vrai pour le codifier dans leurs écrits, en vue d'amener les autres à leurs erreurs? «La proximité entre le vrai et le faux, ne rend pas le vrai faux», et réciproquement.*

3. — La Théorie de l'Enseignement et ses dangers (p. 85-95).

Quoi qu'il en soit, Ghazāli sort insatisfait de l'examen de la falsafa, *parce que la raison ne peut connaître le fond des choses de par ses propres forces. Or, justement, «la nouveauté des partisans de l'Enseignement» venait de paraître: ils prétendaient arriver à connaître «le sens des choses, non pas par le raisonnement seul, mais par l'intermédiaire de l'imām infaillible qui possède le vrai».*

Le Maître pensait déjà étudier leurs théories, lorsque lui vint l'ordre de composer un ouvrage contre eux. Il dut s'exécuter. Pour ce faire, il se fit mettre au courant, par un de leurs subterfuges, des idées nouvelles par lesquelles ils différaient de leurs devanciers shi'ites, et en fit un exposé loyal. Il en fut blâmé, sous prétexte que c'était là, de sa part, aider à la propagation des doctrines qu'il combattait. Et les critiques de citer, à l'appui de leur blâme, l'exemple d'Ibn Ḥanbal reprochant à Muḥâsibi son exposé de la

doctrine des Muʿtazilites: n'y a-t-il pas là danger de semer le trouble chez les fidèles, et de les attacher à l'erreur qu'on cherche à leur faire éviter?

L'objection est juste, répond Ghazāli, mais lorsqu'il s'agit d'une erreur qui ne s'est pas trop répandue. Dans le cas contraire, il faut réfuter cette erreur, et comment la réfuter si on n'en fait pas un exposé circonstancié? D'autant plus que la thèse essentielle des taʿlimites *n'avait pas été bien mise en évidence jusque-là. D'où la force de leur position: ils tournent en ridicule les réfutations qui leur ont été opposées, prétendant qu'elles tombent toutes à côté. Et Ghazāli entend n'être pas taxé de cette déficience.*

Bref, l'avis du Maître est que cette doctrine des taʿlimites *doit son expansion à la maladresse de ceux qui ont cherché à la combattre. Elle repose essentiellement sur les deux principes suivants: nécessité d'un enseignement et d'un maître qui enseigne, d'une part, et, de l'autre, nécessité d'un maître infaillible. Or la bonne méthode consiste, non pas à nier le bien-fondé de ces deux principes, mais à les adopter pour les «retourner» contre l'adversaire et le réduire à* quia: *il faut certes un maître infaillible, mais seul le Prophète Muḥammad doit être reconnu comme tel.*

Après l'énoncé de cette position de principe, Ghazāli examine la méthode de transmission de l'enseignement.

Il y a d'abord l'enseignement concernant les mujtahadāt, *les jugements formés dans le domaine, relatif et contingent, du comportement politico-religieux à l'intérieur du régime théocratique de l'Islam. Ici l'erreur non seulement reste toujours possible, mais aussi ne porte pas à conséquence. Dans ce domaine, si l'on a, du maître infaillible déjà mort, un enseignement écrit sur le sujet, il faut s'y tenir; dans le cas contraire, il suffit de l'interprétation, personnelle, du «jugement jurisprudentiel»* (ijtihād).

Il y a ensuite l'enseignement relatif aux vérités fondamentales de la croyance, où l'erreur est inexcusable, l'adhésion absolue, et le doute inadmissible. Ici, deux questions se posent: l'une est relative à l'existence même de ces croyances et de leur justification; l'autre concerne

l'attitude à adopter en cas de doute à leur sujet. Dans les deux cas, la question est supposé venir de l'adversaire bāṭinite.

Quant au premier point, Ghazāli répond que les croyances dont il s'agit se trouvent dans le Livre *et la* Sunna. *Dans son livre* « La Balance Juste », *le Maître a exposé les diverses méthodes de raisonnement à suivre pour faire admettre le bien-fondé de ces vérités à tout homme sincère et loyal. Il ne prétend pourtant pas au succès infaillible et complet de son entreprise: l'imām des* ta'limites *d'ailleurs, et même le Prophète, n'ont pas pu atteindre à cet idéal irréalisable en soi.*

Quant au second point, concernant l'attitude à prendre en cas de doute, pourquoi, dit Ghazāli, le ta'limite *mériterait-il créance, plutôt qu'un autre? se targuerait-il d'un texte prophétique en faveur de son* imām *? A supposer que ce texte existât — (ce qui est à prouver) — reste à faire admettre le principe même de la prophétie, principe qui fonde l'autorité du texte dont il s'agit. Or, cela suppose que le miracle — (critère de la prophétie) — est accepté; ce qui exige le raisonnement, auquel les* ta'limites *ne reconnaissent précisément aucune valeur.*

*Bref, le Maître ne veut pas, dans son ouvrage, s'attarder à montrer les erreurs des ta'limites (il l'a déjà fait dans plusieurs ouvrages, qu'il cite alors, très probablement, par ordre chronologique de composition), mais il veut simplement faire comprendre qu'ils n'ont pas le moyen de guérir du doute. On est d'accord avec eux sur la nécessité de l'enseignement et du maître qui enseigne. Mais lorsqu'on leur expose des difficultés, ils se retranchent derrière une réponse, toujours la même: «il nous faut aller voir l'*imām». *Ils sont toujours en quête du savoir, mais sans résultat. Ce qu'ils en possèdent se ramène à la* falsafa *insipide de Pythagore. Aristote l'avait déjà réfutée, et n'eut pour elle que mépris. Leurs idées se trouvent dans le livre des «Frères de la Pureté»: à y regarder de près, elles sont vraiment le rebut de la* falsafa.

4. — La Voie Mystique « Soufisme » (p. 95-103).

Le Maître se tourne alors vers la Voie Mystique, et ne tarde pas à s'apercevoir qu'elle est savoir et pratique, et que le but de la pratique est le détachement de tout et l'attachement à Dieu.

Il ne lui fut pas difficile de se mettre au courant du soufisme en tant que savoir: il lut, dans ce but, les œuvres de Makki, Muḥāsibi, Junayd, Shibli, Bisṭāmi et autres; il se rendit compte, cependant, que ce qui leur est le plus particulier ne peut s'acquérir «par le savoir, mais par le goût»: il s'agit alors de changer d'esprit, de «revêtir», par le dedans, l'état d'âme à saisir. Il y a, en effet, de la différence entre le fait d'être détaché et celui de connaître la définition du détachement, ses conditions et ses motifs.

Après ce préambule, Ghazāli donne sur lui-même quelques détails biographiques.

Ayant acquis les connaissances spéculatives nécessaires, et s'étant rendu compte qu'il ne lui restait que la connaissance par le goût et la pratique, il essaie de faire une mise au point de sa situation.

Ses études religieuses avaient certes affermi en lui la foi aux trois grandes vérités musulmanes: Existence de Dieu, Prophétie, et Dernier Jour. Mais il restait toujours attaché aux honneurs et à la vaine gloire. Même son enseignement religieux, il l'exerçait dans ce but. Il savait d'autre part que le bonheur de l'au-delà était conditionné par le détachement et il commença alors à sentir le danger qui le menaçait de ce point de vue. D'où ses luttes intérieures et ses hésitations: il était partagé entre le désir de renoncer à tout et de quitter Bagdad, et la crainte de perdre une situation honorable qu'il n'aurait peut-être plus l'occasion de reconquérir. Il demeura ainsi environ six mois, à dater de Rajab 488. *La crise atteignit alors son paroxysme. Ghazāli n'eut plus la force ni de parler, ni de manger, et fut réduit à l'impuissance quasi-totale.*

C'est alors que Dieu vint à son aide. Il eut le courage de tout quitter: honneurs, argent, famille. Il décida d'aller en Syrie, tout en faisant croire qu'il se rendait à la Mekke. Il quitta Bagdad avec l'intention ferme de ne

jamais plus y revenir. Ses contemporains se perdirent alors en hypothèses pour expliquer ce départ qu'ils ne comprenaient pas. Ceux qui étaient loin de l'Irak, crurent que ce fut sur l'ordre de l'autorité; mais ceux qui étaient sur place et qui se rendaient compte de l'intérêt qu'elle lui portait, attribuaient son départ à une volonté cachée du ciel.

Puis Ghazāli expose le périple de ses déplacements. Après avoir prévu le nécessaire pour subvenir aux besoins de sa famille, il quitte donc Bagdad pour la Syrie où il séjourne près de deux ans. Il les passe dans la solitude et la retraite, près de la Mosquée de Damas qu'il fréquentait pour la prière. Puis il se rend à Jérusalem, et ensuite en pèlerin au Ḥijāz. Il retourne enfin à la retraite, dont la quiétude était sans cesse troublée par «les événements de l'époque et les soucis que lui donnait sa famille».

Il passa ainsi près de dix ans, durant lesquels il put se rendre compte de beaucoup de «choses», qu'il trouve «impossible d'énumérer et de comprendre d'une façon parfaite».

Ce qu'il peut dire en bref, sur le sujet, c'est que les soufis l'emportent, en excellence, sur toute autre catégorie d'hommes, parce que, en tout, ils se laissent guider par l'enseignement prophétique.

Viennent ensuite l'énumération des diverses étapes de la «Voie», la purification du cœur de tout ce qui n'est pas Dieu et son absorption totale en Dieu, absorption qui s'achève par l'anéantissement de soi-même. Tous ces phénomènes psychologiques sont accompagnés par des phénomènes de connaissance: dévoilements et contemplations. Par ces états de connaissance, le sujet arrive à une «Proximité» telle de Dieu, que certains la prennent pour de l'inhérence, et d'autres pour de l'union, et d'autres enfin pour de la connexion. Mais tout cela est faux. Il suffit, dans le cas, de constater le fait en «goûtant» l'état dont il s'agit, sans chercher à en donner des explications. Il faut, en effet, arriver jusqu'à ce plan de connaissance, si l'on ne veut pas avoir de la Prophétie autre chose qu'une notion de surface.

Ghazāli expose alors les divers degrés de connaissance, relativement

à l'état en question: connaissance directe par goût, indirecte par vérification à l'aide du raisonnement, et connaissance par la foi, ou croyance basée sur la bonne opinion que l'on a de ceux qui y sont maîtres. A part ces trois degrés de connaissance, il n'y a qu'irréflexion et ignorance.

Dans tout ce qui précède, l'idée de la Prophétie était présente partout, même lorsqu'elle n'est pas formellement exprimée. Etant donné son importance, Ghazāli éprouve le besoin de lui consacrer un chapitre spécial dans son travail.

D. La nature de la prophétie et le pressant besoin qu'en a tout homme (p. 103-108)

Ghazāli aborde la question du point de vue de la connaissance. Celle-ci est totalement absente chez l'homme; puis elle naît et se développe par étapes.

Elle est, au début, purement sensible, et encore apparaît-elle par ordre de fonctions, en commençant par les moins évoluées. En premier lieu vient la connaissance par le toucher, puis apparaissent successivement la vue, l'ouïe, le goût sensible puis, vers l'âge de sept ans, le discernement qui permet de saisir des choses étrangères au monde des sens.

Ensuite vient une autre étape, où le sujet connaissant saisit des choses «nécessaires, possibles et impossibles».

Au-delà de la raison, enfin, s'ouvre l'œil de la Prophétie: il a vue sur le monde caché, l'avenir et autres domaines qui se trouvent hors de l'atteinte de la raison et que celle-ci n'a pas le droit de nier. Elle est par rapport à ces objets comme l'aveugle-né par rapport aux couleurs et aux formes. Dieu, au reste, a gratifié l'homme d'un type de connaissance analogue à cette connaissance prophétique, type qui en est précisément «une propriété» — Il s'agit du rêve durant lequel nous voyons des choses pendant que les sens sont assoupis: phénomène inconcevable sur le plan rationnel. Mais comme la raison saisit des objets hors de l'atteinte des sens, ainsi l'œil de la Prophétie a vue sur des objets hétérogènes à la raison.

Le Maître passe ensuite à la justification des trois questions

suivantes: la possibilité de la prophétie, son existence de fait, sa réalisation chez une personne particulière donnée.

Quant à sa possibilité, elle est prouvée par son existence de fait.

Il y a, en effet, des connaissances qui ne sont pas du domaine de la raison et de l'expérience directe, comme par exemple les lois de la médecine et de l'astrologie. Elle font partie des miracles propres aux prophètes, et partant démontrent l'existence de la prophétie. Celle-ci a d'autres propriétés encore. Et Ghazāli de revenir, encore une fois, à la connaissance par le rêve durant le sommeil: elle est donnée à tout homme pour l'aider à croire à l'existence de principe de la connaissance prophétique. Quant aux autres objets de connaissances propres aux prophètes, on les acquiert par goût, en pratiquant le soufisme.

Vient enfin la question de savoir si telle ou telle personne est réellement prophète ou non. Le cas, ici, est analogue à celui de savoir si tel ou tel est médecin, juriste ou non. On acquiert la certitude dans ce domaine par le contact direct avec les médecins et les juristes, ou mieux par l'étude de quelque chose de la médecine et du droit : cela permet ensuite de juger de quelqu'un s'il est réellement médecin ou juriste. De même pour la prophétie. Il faut en avoir une idée, tout d'abord; il ne restera plus ensuite qu'à considérer les faits, gestes et enseignements de Muḥammad. On s'apercevra alors qu'il possède «au plus haut degré» les prérogatives du prophète.

C'est la seule méthode valable pour en avoir la certitude, ajoute Ghazāli. Il y a les miracles, certes; mais considérés en eux-mêmes et à part des autres preuves, ils sont susceptibles de faire penser à des phénomènes de magie ou d'illusion. Il ne faut pas les rejeter à priori *cependant, mais les ajouter aux autres signes et preuves. De cette façon, la certitude s'impose on ne sait d'où, ni comment: elle devient alors un état psychologique.*

E. Le Retour a l'Enseignement (p. 108 sq.)

Ghazāli revient alors aux vérités dont, pendant sa retraite de dix ans, il avait acquis la certitude soit «par le goût», soit par le savoir basé sur la preuve, soit par l'acceptation de foi. L'homme, dit-il alors en substance, est corps et cœur. Le cœur est précisément «le lieu de la connaissance de Dieu». Comme le corps, le cœur peut mourir; la cause en est son ignorance de Dieu. Il peut aussi tomber malade, et ce par désobéissance à Dieu.

D'où le parallélisme entre les remèdes corporels et les pratiques cultuelles, qui sont les remèdes spirituels. Dans les uns et les autres, le mélange des éléments constitutifs se fait selon des propriétés qu'il est impossible de connaître par la raison; et à ces éléments de base (arkān) *s'en ajoutent d'autres qui renforcent leur efficacité. Pour ce qui est des pratiques cultuelles en particulier, seuls les prophètes en connaissent les propriétés. Ils sont de ce fait, les médecins du cœur, et il faut accepter de les suivre aveuglément: au fond, c'est sur ce point que les réflexions de Ghazāli ont surtout porté durant sa retraite.*

Il s'aperçoit alors de la tiédeur des croyants et il en voit l'origine dans quatre causes: l'étude de la falsafa, *la déviation dans la pratique du soufisme, l'adhésion au Bâṭinisme ta'limite, et le contact avec ceux qui prétendent être des hommes de savoir.*

Dans les développements qui suivent, Ghazāli ne s'astreint pas à un ordre logique correspondant aux quatre causes mentionnées ci-dessus. Il commence d'abord par poser le dilemme: ou bien l'on croit à l'au-delà et alors il faut agir en conséquence; ou bien l'on n'y croit pas et l'on se contente seulement des apparences de la foi, et alors il faut chercher le mobile secret de cette incroyance.

Suivent alors une série d'excuses venant d'interlocuteurs de divers bords.

Un premier interlocuteur prétexte l'exemple de tel ou tel savant qui ne se gêne pas en matière d'actes prohibés.

Un deuxième, sous prétexte qu'il pratique le soufisme, croit pouvoir se passer des actes cultuels.

Un troisième se réfugie derrière quelque excuse de libertin.

Et Ghazāli d'ajouter: ce sont ceux qui ont erré en dehors du soufisme qu'ils prétendent pratiquer.

Vient ensuite le tour du quatrième et cinquième interlocuteur. Le premier prétend que la vie d'ici-bas est quelque chose de certain, et celle de l'au-delà est objet de discussion entre les ta'limites (partisans de l'enseignement) et ceux qui tiennent pour le bien-fondé du raisonnement. Comment alors délaisser ce qui est sûr pour ce qui est douteux? Le second prétexte que les pratiques religieuses sont bonnes pour le peuple simple et fruste, et non pour ceux qui ont étudié la ḥikma *comme c'est le cas pour lui. Les deux interlocuteurs sont classés comme étant des hommes qui cherchent seulement à profiter des avantages temporels que leur assure une appartenance toute extérieure à l'Islam.*

Une dernière question enfin à l'adresse des croyants qui s'adonnent à la boisson: ils le font, prétendent-ils, non par plaisir, mais en guise de remède. Et Avicenne est cité à l'appui.

Voyant donc chez les hommes cette faiblesse dans la foi, par suite des motifs mentionnés, Ghazāli se demande pourquoi ne sortirait-il pas de sa retraite pour y remédier? Il hésite cependant, craignant les inimitiés que son intervention susciterait: une telle réforme, pense-t-il, ne peut se faire que dans des circonstances favorables et avec l'aide d'une autorité temporelle forte.

Or Dieu permit que cette autorité intervînt, et elle le fit avec tant d'insistance que Ghazāli crut de son devoir de ne pas s'esquiver. D'autant plus que des gens de piété le conseillaient dans ce sens. L'action qu'il allait entreprendre lui apparut alors être une de ces réformes religieuses promises par Dieu au début de chaque siècle. Il se mit donc en route pour Nîshāpūr en Ḏu'l-qa'da de l'année 499, *après dix ans de retraite.*

Suivent quelques considérations d'une belle coulée sur le sens spirituel

de ce retour à l'enseignement. A vrai dire, ce n'est pas de retour qu'il s'agit, car qui dit «retourner» dit «revenir à quelque chose qui a eu lieu auparavant». Or, le Ghazāli d'il y a dix ans s'adonnait à l'enseignement qui assure les honneurs, tandis que celui de maintenant pratique l'enseignement qui détache des honneurs. Du moins c'était là son intention; y réussira-t-il? La réponse est une belle prière par laquelle le maître souhaite de pouvoir se corriger de ses défauts et porter les autres à se corriger des leurs.

On s'attendait à ce que l'ouvrage se terminât là, n'étaient les quelques pages qui suivent, et dans lesquelles il y a retour aux considérations sur la tiédeur et ses origines chez les musulmans de son temps. Le maître y revient pour indiquer les remèdes appropriés à chacune des catégories déjà mentionnées.

— *Pour ceux qui ont été atteints par le virus du* ta'limisme, *il renvoie à son ouvrage sur la* «Balance Juste».

— *Contre les suppositions erronnées des libertins, il renvoie à son livre* «l'Alchimie du Bonheur».

— *Ceux dont la foi a été viciée par les théories des* falāsifa *sont renvoyés aux pages relatives à la prophétie.*

— *Enfin, celui qui confesse la prophétie de bouche et considère les lois révélées comme des enseignements de la* ḥikma, *celui-là, en réalité, nie la prophétie. Car admettre cela, c'est ravaler le prophète au niveau d'un sage qui aurait le sort heureux et spécial de pouvoir être suivi par d'autres. Or, la foi en la prophétie consiste à croire à des choses qui se trouvent hors de l'atteinte de la raison.*

Ghazāli revient alors à ce qui a déjà été vu, à savoir que l'on ne doit pas nier une chose sous prétexte qu'elle paraît invraisemblable. Il se rabat une fois de plus sur les illustrations déjà rencontrées (le rêve, l'astrologie, la médecine) et il y ajoute certaines autres: l'action du petit grain d'opium, qui produit dans le sang un froid trop intense pour son mince volume; l'action du feu; l'influence, sur une femme en couches, d'un morceau d'étoffe sur lequel on aurait écrit des chiffres et des lettres selon un arrangement spécial. Tout

cela montre que, dans la nature, il y a des propriétés cachées; pourquoi n'y en aurait-il pas dans les pratiques cultuelles, et que le Prophète aurait seul le privilège de connaître?

Suit alors un nouveau et long passage sur le devoir de considérer en lui-même l'enseignement prophétique, pour se rendre compte de l'obligation de le suivre.

Après toutes ces considérations plus ou moins dirigées contre les hommes qui, de près ou de loin, ont été atteints par le virus de la falsafa, *Ghazāli conclut son livre par une mise au point des prétextes avancés par la quatrième catégorie de personnes mentionnées plus haut. Celles-ci, pour s'excuser de la tiédeur de leur foi, se retranchent derrière la mauvaise conduite des hommes de savoir. Le Maître leur oppose alors trois réponses.*

Tout d'abord la connaissance du permis et du défendu est également assurée au savant et au commun des croyants. Si le premier pèche, c'est parce qu'il est vaincu par la concupiscence qui existe chez lui comme chez tout autre homme; son savoir ne la détruit pas.

Ensuite, l'homme de savoir a au moins le mérite de son savoir, qui lui assure une certaine dignité dans l'au-delà, chose dont le croyant du commun ne peut se prévaloir.

Enfin le véritable homme de savoir, sous peine de ne plus pouvoir se targuer de ce titre, ne pèche que par inadvertance; ce à quoi personne ne peut échapper. Tout croyant, en effet, est sujet aux tentations; il tombe, puis se relève et fait pénitence; mais il ne s'endurcit pas dans le mal.

Et c'est sur cette conclusion abrupte que l'ouvrage s'achève.

VI. — INTERPRÉTATION

Comme on le voit par cette analyse explicative, le Munqiḏ *n'est pas, au sens vrai du terme, une autobiographie. Le Maître y expose, mais d'une façon un peu schématisée, son itinéraire intellectuel, qui s'identifie avec son*

œuvre écrite. Pour reconstituer la «pure succession linéaire» des faits (1), *il faut lire le livre à la lumière de cette œuvre écrite, comme aussi à la lumière des données historiques relatives aux diverses étapes de la vie de Ghazāli.*

Et tout d'abord, il a été montré ailleurs (2) *comment, à suivre la trame du récit dans le* Munqiḏ, *tout ce que le Maître y rapporte doit être situé à Bagdad, c'est-à-dire au moins après* 484 H. *C'est là qu'il aurait commencé par connaître le doute, qu'il se serait mis ensuite à l'étude du* kalām, *de la* falsafa, *du* ta'limisme, *et qu'il aurait fini dans la pratique de la voie soufie.*

On sait d'autre part qu'à la mort de Juwayni, la formation intellectuelle de Ghazāli était achevée et son bagage philosophique et religieux d'ores et déjà constitué. Ainsi le doute, comme l'étude du kalām, *de la* falsafa *et du soufisme, serait donc à situer à Nîshāpūr, ou au moins dans le Khorāsān, tout autant qu'il doit être situé à Bagdad.*

Entre les deux séries de données, cependant, la contradiction n'est que dans les apparences. Le maître a certainement connu le doute; mais il reste à en déterminer la nature véritable et l'objet sur lequel il a porté. Pour ce faire, il faut analyser dans sa teneur authentique l'attitude de Ghazāli dans les premières pages du Munqiḏ. *Ce travail permettra, à la lumière des données historiques déjà mentionnées, de délimiter les perspectives qui se trouvent mêlées dans ces pages et tout le reste du livre.*

De prime abord les premiers passages du livre se présentent comme une position du problème critique de la connaissance, dans le sens moderne du terme. Mais cette impression ne tarde pas à se dissiper au fur et à mesure que nous avançons dans la lecture du Munqiḏ. *On a déjà vu ailleurs, que, dans ces pages, il ne faut voir rien d'analogue ni à la position cartésienne de la*

---

(1) Gardet-Anawati, *Introduction à la Théologie Musulmane*, Paris, 1948, p. 68, n. 2.

(2) Jabre, *Notion de Certitude chez Ghazāli*, Cf. stt p. 364 sq.

«tabula rasa», ni au pragmatisme religieux de W. James, ni au «subjectivisme philosophique et religieux» de Kant (1).

Positivement et en fait, Ghazāli, dans les premières pages du Munqiḏ, *cherche à définir, dans sa nature, ses conditions, et ses modes de réalisation, l'attitude psychologique phénoménale de la certitude en face du dogme musulman sous sa forme sunnite. Son doute ne porte pas sur ce dogme, mais plutôt sur les moyens d'en imposer la vérité à l'homme. Nous dirions aujourd'hui que le Maître ne doute pas des croyances, mais plutôt des motifs de crédibilité qui les justifient aux yeux de la raison.*

«Les réalités profondes des choses» que le Maître a «toujours eu la soif de saisir» désignent, en effet le dogme musulman sunnite, mais dans un sens tout à fait spécial. «Les choses», ce sont tout cet ensemble d'éléments — désignés par la formule dogmatique en particulier et le donné révélé en général — qui se trouvent intimement soudés les uns aux autres par des lois, des vérités intelligibles régissant toute l'échelle de l'existence (2).

Quant au terme ḥaqā'iq, *il est le pluriel de* ḥaqīqa, *qui désigne la quintescence d'une chose, son «âme», son «esprit»* (3). *Ghazāli le pense même spatialement, en profondeur pour ainsi dire. La* ḥaqīqa *d'un objet, c'est ce qu'il y a en lui de plus profond, de plus intime. Dans cet objet, elle s'oppose à ce qui en apparaît de prime abord, comme, dans un fruit, «la pulpe» s'oppose à «l'écorce». Et tout le problème ghazalien de la certitude revient à ce dégagement, à cette vision du «sens caché», de «la réalité profonde», à partir de la formule dogmatique envisagée dans son «aspect apparent», dans son «écorce».*

Et cet approfondissement de la formule était lié, dans la pensée de Ghazāli, à un approfondissement du moi. L'opération dans son ensemble

---

(1) Pour l'exposé et la critique de toutes ces opinions, cf. Jabre, *Notion de la Certitude*, p. 20 sq.

(2) Cf. v.g. *Iqtiṣād*, 76, 83; *Iḥya*, I, 92, 265 etc...; IV, 152.

(3) Cf. v.g. *Iqtiṣād*, 27; *Iḥya*, IV, 209. Cf. aussi *Iḥya*, I, 86.

devait aboutir à la rencontre de «l'intime du cœur» — c'est-à-dire de: l'homme — avec «l'intime» ou encore «la réalité profonde de la formule» — c'est-à-dire de l'enseignement révélé, transmis et accepté sans discussion. Et, dans cette compénétration intime du sujet et de l'objet qui constitue la connaissance réelle, dans la pensée de Ghazāli, il y a des étapes dans l'approfondissement du sujet par l'objet comme il y en a dans la pénétration de celui-ci par celui-là. Du point de vue du sujet, la connaissance débute par ce que le Maître appelle «l'iʿtiqād», *et que l'on traduit communément par «croyance».*

Or, l'Iʿtiqād, *comme le* taqlīd, *est «un nœud sur le cœur», et quel que soit son degré de fermeté, reste toujours en danger d'être ébranlé. Par le fait même qu'il est, en quelque sorte, à base de précipitation et d'irréflexion, d'adhésion, en un sens, aveugle, irraisonnée, il n'est pas exhaustif, peut tomber à faux et demeure susceptible de s'évanouir et de disparaître, de «se délier» au moindre doute et suggestion imaginaire»* (1).

Ce qui lui manque surtout, c'est «la dilatation du cœur», «l'épanouissement de la poitrine», devant le «dévoilement» de l'objet (2). *Alors et alors seulement a lieu la «certitude», le* «yaqīn» *et «le savoir certain». Le sujet connaissant s'élève alors «du terrain plat du conformisme religieux»* (taqlīd) *à la «clairvoyance» et à la «connaissance par goût». Or ce privilège n'est assuré qu'à celui qui, par la pratique du soufisme, se laisse guider par «l'œil de la prophétie», médite avec assiduité les enseignements du Prophète et ses directives, jusqu'à ce que brille en lui cette «lumière que Dieu projette dans le cœur». Ghazāli la nomme encore «lumière divine», ou «la lumière de la certitude», ou la «lumière de la foi»* (3): *autant d' «expressions» qui désignent une seule et même réalité, c'est-à-dire l'homme considéré dans le meilleur de lui-même, dans sa quintescence en tant que principe pur de con-*

---

(1) *Iḥya*, IV, 24-25. Pour toute cette analyse, cf. *Iḥya*, I, 108, 30, 83; III, 13-14; IV, 212, 218, 24-25... *Iqtiṣād*, p. 71, 96.

(2) Cf. *Iḥya*, I, 108; IV, 24, 212, 218; *Mustaṣfa*, 7.

(3) Cf. en particulier *Iḥya*, I, 79; IV, 100, 264.

naissance. Il est identifié alors avec la «raison-instinct», c'est-à-dire la raison ni plus ni moins, mais une fois assouplie par les pratiques cultuelles, à la lumière de l'enseignement prophétique dont elle finit par être informée à force de le méditer. Toute cette réalité religieuse et dogmatique musulmane sunnite finit par faire corps avec le sujet connaissant ainsi défini, et celui-ci n'a plus qu'à se considérer, à faire un retour sur lui-même pour se voir «revêtu» d'elle, informé par elle: il la trouve alors en lui comme un fait concret, une donnée immédiate qu'il saisit spontanément par goût (1).

*Or la certitude, ainsi définie, ne saurait être assurée par le raisonnement et la spéculation rationnelle pure, qui mène tout juste à l'*I'tiqād. *C'est ici, précisément, que la théorie de «l'équivalence des preuves» intervient et trouve sa raison d'être chez Ghazāli.*

Considéré dans son mécanisme extérieur, du point de vue formel, le raisonnement, en effet, suppose les «données nécessaires» comme point de départ. Or celles-ci, telles que Ghazāli les conçoit, ne doivent pas être confondues avec nos premiers principes selon le sens que la philosophie aristotélicienne nous a habitués à leur donner. On sait que dans cette acceptation, ils se présentent au sujet connaissant comme des données immédiates ayant valeur d'absolu et d'universel, et ce, dès les premiers contacts avec la réalité extérieure. Ensuite, et à leur lumière, le sujet dégage, par induction, l'universel à partir du particulier. Enfin, c'est avec cet universel, appelé matière, qu'il bâtit son syllogisme, dont la présentation en propositions majeure, mineure et conclusion s'appelle la forme. Or Ghazāli adopte la forme du syllogisme aristotélicien sous la domination arabe de qiyās, *et laisse tomber tout ce qui concerne la matière. Celle-ci ne s'obtient pas par induction, dans le sens traditionnel et classique du terme. Ghazāli d'ailleurs ignore cette activité rationnelle, même dans ce que nous appelons aujourd'hui les sciences positives, c'est-à-dire dans le domaine même où son existence, bien que différemment*

---

(1) Cf. *Iḥya,* I, 91. Pour toute cette analyse de la terminologie de Ghazāli cf. JABRE, *Notion de Certitude,* p. 282 sq.

expliquée, ne fait de doute pour personne. Les mathématiques, l'astronomie (ou l'astrologie), et la médecine en particulier nous ont été directement enseignées par des prophètes (1). *Le principe général de la critériologie ghazalienne est que «les intelligences voient, certes, mais les objets de la vision ne sont pas sur un même plan par rapport à elles. A ce point de vue certains objets sont, pour ainsi dire, toujours présents. C'est le cas des notions nécessaires..., des jugements de valeur absolue sur le nécessaire, le possible et l'impossible. Pour d'autres, il n'y a pas toujours proportion entre elles et la raison, lorsqu'elles lui sont présentées. La raison a besoin alors d'être secouée; elle est comme un silex qu'il faut battre pour faire jaillir l'étincelle; il faut attirer son attention sur les objets dont il s'agit dans l'ordre de la connaissance. C'est le cas des connaissances spéculatives: les enseignements des* ḥukamā' *en sont l'occasion. Lorsque la lumière de la* ḥikma (2) *se lève, l'homme voit réellement, alors qu'auparavant il n'en avait que la capacité. Or, la plus grande* ḥikma *est la Parole de Dieu, tout particulièrement le Coran; de sorte que les versets du Coran sont à la raison ce que les objets sensibles sont à l'œil corporel. C'est par le Coran, en effet, que la vision s'accomplit»* (3).

Les «notions premières» de Ghazāli sont donc des connaissances concrètes, saisies directement en elles-mêmes et pour elles-mêmes, mais dotées d'un caractère d'invariabilité, de pérennité qui impose leur présence au sujet connaissant avec une nécessité inéluctable. Leur raison d'être est de fournir à l'homme une expérience anticipée de la nécessité, expérience qui le prépare à la connaissance de Dieu, seul être existant réellement. Par la fermeté avec laquelle elles s'imposent à l'âme, elles sont en nous comme une pierre d'attente pour les deux grandes vérités dont la possession nous assure le salut: Dieu et la véracité du Prophète. Bien mieux, en elles-mêmes, et malgré le caractère

---

(1) Cf. ici le Texte, p. 105; Pour les Mathématiques, cf. *Mustaẓhiri*, in *Streitschrift*, p. 33-34.

(2) Pour ces deux termes, cf. Texte, p. 111 n. 2.

(3) *Mishkāt*, p. 117.

de nécessité avec lequel elles se présentent à la conscience, elles peuvent être considérées comme un effet de mirage et d'illusion; elles n'acquièrent leur consistance absolue et définitive qu'une fois envisagées dans l'Islam et par lui.

Tel est le sens de la conclusion des premières pages du Munqiḏ, *où il est question de la «lumière que Dieu projette dans la poitrine». Cette façon de raisonner heurte peut-être notre logique, mais elle est la logique propre de Ghazāli, et c'est elle qu'il importe de connaître. Pour lui, les «données nécessaires» et «premières» peuvent être envisagées sous un double aspect. D'un premier point de vue, elles se présentent donc comme un phénomène psychologique qui s'impose à la conscience avec une force contraignante et nous prépare au «savoir» absolument «certain», auquel le Prophète nous éveille. A ce premier aspect s'en ajoute un autre, celui de leur considération indépendamment de l'Islam, en tant qu'extensibles à d'autres connaissances et utilisables comme base du raisonnement classique traditionnel, ou même comme base du* dalīl, *de l'argumentation en général. Or, c'est ce dernier aspect que Ghazāli met en cause dans les premières pages du* Munqiḏ.

Nous revenons ainsi à cette théorie de l'équivalence des preuves tant de fois déjà rencontrée. En soi, l'expression arabe qui la désigne (takāfu' al-adilla) *peut s'appliquer, chez le Maître lui-même, soit à l'ensemble des données nécessaires et des connaissances spéculatives proprement dites, soit à ces dernières seulement. Il en va de même pour le doute qu'elle implique. En vertu de cette théorie, «la fausseté de la preuve n'entraîne pas celle de l'objet prouvé». Ibn Khaldûn, qui rapporte cette définition descriptive, ajoute: c'est par ce point de vue que les «Modernes se distinguent des Anciens»* (1). *Et ici, sans être, à proprement parler, le chef de file, Juwayni a joué le rôle d'initiateur. Pour ce qui concerne Ghazāli en particulier, il doit certes son savoir juridique et théologique à son professeur de Nîshāpūr. Mais c'est au-delà, c'est dans sa formation psychologique, dans la formulation de ses raisons de croire qu'il y a lieu de déceler l'influence profonde que son*

---

(1) *Muqaddima*, éd. du Caire, p. 327.

maître exerça sur lui. «Le motif au moins lointain qui amènera Ghazāli à composer l'Iḥyā', *fut la conviction intime — déjà acquise à Nîshāpūr — qu'il avait de l'insuffisance de la raison pure et de ses constructions abstraites devant les problèmes de la certitude religieuse»* (1).

Il est possible de présenter maintenant une explication plausible des deux perspectives signalées au début de cette étude. Il y a dans le Munqiḏ *un raccourcissement des intervalles historiques, un blocage de deux époques de la vie de Ghazāli. Si l'on voulait reconstituer dans sa teneur réelle, l'itinéraire intellectuel du Maître, il faudrait, en effet, y distinguer deux périodes. La seconde, dans le fond, n'est que la répétition de la première; mais elle se présente sous une autre forme, avec un accent plus personnel, et un contact plus profond avec la réalité.*

Durant la première période, dans le Khorāsān, Ghazāli a étudié, à l'école de Juwayni, le kalām, *la* falsafa, *le* fiqh *et toutes les branches du savoir musulman. Il a, en outre, sous les directives de Fāramḏi, fait l'expérience du soufisme, expérience dont il était sorti insatisfait. Le Maître alors, toujours sous l'influence directe de Juwayni, versa dans l'attitude de* «takāfu' al-adilla», *et contracta le doute à l'égard du raisonnement. Ce doute s'étendit aussi «aux données premières», mais considérées comme base de la démonstration, du* dalīl, *et non en tant que phénomène psychologique s'imposant à la conscience avec une force contraignante. Sous ce dernier aspect, toujours d'après l'enseignement de Juwayni tel que Ghazāli le rapporte dans la* «'Aqīda Niẓāmīyya», *elles font partie du savoir même relatif à Dieu* (2).

Cette première période s'étend tout au plus jusqu'à la mort de Juwayni. Ghazāli alors, tout en ayant une profonde connaissance des sciences religieuses de son temps, ne s'occupe pas positivement des «Fondements de la Croyance».

---

(1) Pour toutes ces idées, cf. Jabre, *art.cit.*, p. 78-80.

(2) Cf. *'Aqīda Nizamīyya*, éd. Damas, 1367/1948, p. 8 et 14. Il s'agit d'un petit opuscule théologique que Ghazāli a dicté à Ibn 'Arabi à Jérusalem comme venant de Juwayni.

Tout en restant fermement attaché à son dogme, le Maître se désintéresse du kalām, *considéré jusque-là comme seul moyen de justifier le donné révélé, comme il se désintéresse aussi de toute autre méthode prétendue apte à une telle fin. C'est à cette première période de son itinéraire intellectuel qu'il faut rapporter les quelques considérations générales qu'il note, dans le* Munqiḏ, *sur son mépris pour le* taqlīd, *et sur ses recherches du vrai parmi les affirmations divergentes des différentes sectes. Ces considérations, au reste, par leur forme littéraire et les images dont elles sont revêtues, offrent une ressemblance frappante avec les déclaratations analogues de Juwayni, telles que Subki les rapporte dans ses* Ṭabaqāt (1).

Depuis son attachement à Niẓām al-Mulk, et surtout au début de son enseignement à Bagdad, Ghazāli, ne s'occupe plus que du fiqh. *Le meurtre de son mécène et ami, par un jeune bāṭinite, semble avoir mis fin à son insouciance. A partir de ce moment, en effet, commence la seconde période. Pratiquement, du point de vue historique, il est certain qu'il ne faut pas en reculer les débuts au-delà de l'année* 487, *année de composition du* Mustaẓhiri.

C'est cette période qui est formellement dans la perspective du Munqiḏ. *C'est bien des résultats de ses recherches à Bagdad, en effet, que Ghazāli veut mettre au courant «son frère dans la foi»: le profit qu'il avait tiré du* kalām, *les emprunts faits aux* ta'limites, *et son rejet des doctrines des* falāsifa (*après avoir étudié les* maḏhab (2) *des uns et des autres*) *et son adhésion définitive au soufisme.*

La perspective du Munqiḏ *s'ouvre et se déploie à partir de ce moment-là.*

Le Maître dut alors reviser son attitude envers le soufisme dont il s'était détourné après un essai infructueux dans le Khorāsān. Mû certainement par un motif religieux sincère, il se serait cantonné dans le soufisme ash'arite

(1) Cf. ici, texte, p. 59 n. 3.
(2) i.e. les systèmes doctrinaux.

traditionnel de Qushayri et de Juwayni, qui est une pratique de l'ascèse dans le cadre du Coran et de la Sunna (1). *Le* ta'limisme, *s'étant imposé à son attention, lui fit découvrir autre chose. Les soufis, depuis longtemps déjà, avaient partie liée avec le bāṭinisme sous sa forme de gnose. Cet aspect devait marquer définitivement la pensée de Ghazāli. Le soufisme devient chez lui, non pas une source, mais le seul moyen quasi infaillible de connaissance. Il n'est pas un appel à un absolu religieux, mais une «gnose»* (2). *Et encore faut-il préciser le sens de ce terme dans l'œuvre ghazalienne. Il ne désigne, en aucune façon un contact direct avec l'objet connu; cette affirmation vaut surtout pour Dieu qui est saisi et connu selon les exigences du Credo Sunnite avec tout ce qu'il implique de savoir pratique et spéculatif.*

Avant de se fixer définitivement dans le soufisme ainsi envisagé, Ghazāli, toujours durant cette seconde période, avait étudié le bāṭinisme *sous sa forme nouvelle, le* ta'limisme. *Et s'étant rendu compte de la place que la* falsafa *y tenait, il relut les* falāsifa *deux ans durant, à Bagdad, pour leur opposer la réfutation que l'on sait.*

Pour ce qui concerne le kalām, *le Maître devait conserver à son égard l'attitude à lui communiquée par Juwayni. La théorie de* takāfu' al-adilla, *de ce point de vue, devait entraîner chez lui le doute quant à la valeur des «données nécessaires» comme base du raisonnement, à partir duquel le* kalām *est construit. De ce doute, Ghazāli ne fut jamais guéri. Toute sa vie, il garda une méfiance déclarée envers le* dalīl *en tant que tel, séparé de l'enseignement prophétique. Et encore, même dans ce domaine, le* dalīl *gardait une valeur toute relative et n'avait pour rôle que d'indiquer* (dalla) *la Loi révélée et ses*

---

(1) Cf. MADKŪR, *Fi 'l-falsafa 'l-Islamīyya,* Le Caire, 1367, p. 71-73. Qushayri (mort en 1074) est un auteur soufi connu; auteur de la *Risāla al-Qushayriyya.*

(2) Cf. dans ce sens les remarques pertinentes de FRICK, *Ghazalis Selsbst-biographie. Ein Vergleich mit Augustins Konfessionen.* Leipzig, 1919, p. 80 et surtout la conclusion, en particulier les dernières lignes, p. 84.

«branches connexes», seule donnée directement proportionnée à la raison-instinct, et pouvant s'imposer à elle d'une façon absolue. C'est le seul sens qu'il faut retenir des premières pages du Munqiḏ.

VII. — LE STYLE ET LA LANGUE

L'œuvre de Ghazāli, a-t-il été dit, est relative à «la Science de l'au-delà» et aux aspects cachés des transactions religieuses». Et le Munqiḏ *permet d'en prendre une conscience nette et forte, parce que, précisément, il est en lui-même un raccourci saisissant d'un ensemble immense où les diversions et les longueurs cachent souvent les lignes principales.*

Dans ce résumé, comme dans toute l'œuvre qu'il représente en petit, Ghazāli a su plier le génie de la langue arabe à l'expression des réalités de la certitude religieuse, théoriquement envisagée. Dans le Munqiḏ, *en particulier, les termes eux-mêmes se ressentent de cet empirisme d'une langue qui, à l'encontre de celle d'Avicenne, n'a rien de strictement technique pour exprimer les réalités métaphysiques ou psychologiques. Elle est celle d'un* faqīh, *et convient tout au plus aux sujets de spiritualité et aux traités de vie intérieure et dévote. Même les mots que les* falāsifa *et Ghazāli utilisent en commun gardent chez ce dernier leur résonance originelle, avec quelque chose d'oscillant et de flou. Le Maître le sent et s'en aperçoit; il essaie de pallier cette déficience par des explications et des définitions qu'il se voit obligé de reprendre assez fréquemment.*

De ce point de vue, son style n'est peut-être pas condensé et nerveux, comme celui d'Avicenne et d'Averroès. Mais cela le préserve de cette lourdeur, de cette «sécheresse», diraient les puristes arabes, qui caractérisent les écrits des deux philosophes persan et andalou. Le style de Ghazāli, tout en étant dépouillé et sans apprêt, reste coulant et facile; il est merveilleux de souplesse. Le Maître discute, prouve, raisonne, mais avec une langue arabe fidèle à ses

origines et à sa nature de langue oratoire. Tout en parlant à la raison qu'il cherche à convaincre, il fait vibrer le sentiment et le cœur en utilisant avec maîtrise tout ce que la phrase arabe peut draîner de force persuasive.

Mais ce n'en est pas une qui heurte et frappe; elle s'insinue plutôt avec art et finesse. Ghazāli a du goût et parle en homme «éduqué», dans le sens humaniste du terme; il est bien au courant de toutes les nuances de la langue qu'il emploie et il en tire des effets surprenants. Il est remarquable que, cherchant à développer une idée fondamentale, il ait su plier à ce but le génie de cette langue qui d'ordinaire se prête mieux aux images et aux métaphores. D'où chez lui, entre la clarté dans l'exposé et la facilité dans l'expression, cette coexistence qui charme et étonne tout à la fois. On dirait qu'il «laisse la bride à sa plume» et qu'il improvise en écrivant.

Et de fait, Ghazāli, on le sait, improvise très souvent lorsqu'il compose. D'où, à côté de cette aisance dans la phrase, un certain négligé du point de vue grammatical. On lui en a fait le reproche; il s'en est excusé en disant que ce qui l'intéressait lorsqu'il écrivait, c'était non pas tant la forme que le fond. Il a cherché l'essentiel et obtenu le reste par surcroît; c'est ce qui lui a fait éviter de tomber dans les défauts du style décadent de son époque. Et aujourd'hui encore, il doit être pris comme un maître incomparable, pour quiconque cherche à se former un style personnel en vue d'exprimer les réalités psychologiques et spirituelles, en une langue arabe qui se respecte.

LES OUVRAGES DE GHAZĀLI
DONT L'AUTHENTICITÉ NE FAIT PAS DE DOUTE

Mustaẓhirī — éd. Goldziher, *Streitschrift des Ghazāli gegen die Batinijja-Sekte*, Leiden, Brill, 1916. Le *Mustaẓhirī*, n'y est pas édité en entier.

Maqāṣid al-Falāsifa — éd. Kurdi, Le Caire, 1355/1936.

Tahāfut al-Falāsifa — éd. Bouyges, Beyrouth, 1927; éd. Dunya, Le Caire, 1356/1947.

Mi'yār al-'Ilm — éd. Kurdi, Le Caire, 1346/1927.

Miḥakk an-Naẓar — éd. Ḥalabī, Le Caire, s.d.

Mizān al-'Amal — éd. Kurdi, Le Caire, 1342 h.

Al-Iqtiṣād fī'l-I'tiqād, — Le Caire, s.d.

Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn — éd. Ḥalabī, Le Caire, Ier vol. 1346; 2e, 3e, 4e vol. 1352/1933.

'Aqīda Niẓāmiyya — éd. Damas, 1367/1948.

Bidāya — Le Caire, 1368/1949.

Al-Ḥikma fi Makhlūkāt Allāh — Le Caire, 1321/1903.

Al-Maqṣad al-Asnā fi asmā' Allāh al-ḥusna — Le Caire, 1324.

Kitāb al-Imlā' 'ala-Ishkālāt al-Iḥyā' — dans *Iḥya*, I, 49-183.

Jawāhir al-Qur'ān — Le Caire, 1352/1933.

Al-Arba'īn fi Uṣūl ad-Dīn — éd. Kurdi, Le Caire, 1344.

Al-Qisṭās al-mustaqīm — Le Caire, 1318/1900.

Iljām al-'awāmm 'an 'ilm al-kalām — Le Caire, 1350.

Fayṣal at-tafriqa bayn al-Islām waz-zandaqa — in *al-Jawāhir al-ghawālī*, Le Caire, 1353/1934, pp. 75-104.

Mishkāt al-Anwār, — in *al-Jawāhir al-ghawālī*, Le Caire, 1353/1934.

Introduction au Muṣṭasfa fi Uṣūl ad-Dīn — Le Caire, 1356-/1937.



AL MUNQIḎ MIN AḌALĀL

(ERREUR ET DÉLIVRANCE)



PREMIÈRE PARTIE

INTRODUCTION ET POSITION DU PROBLÈME

Au nom de Dieu, le Bienfaiteur Miséricordieux !

Louange à Dieu, par la louange de qui commence tout message et tout discours, et Prière sur Muḥammad l'Élu, l'homme de la Prophétie et du message, ainsi que sur sa race et ses Compagnons qui détournent de l'erreur.

Mon frère par la foi!

Tu me demandes de te révéler le but et les secrets (1) des sciences, le mal et les abîmes des écoles de pensée. Tu voudrais que je te dise ce que j'ai enduré pour dégager le vrai (2) de la confusion des tendances, malgré les différences de chemins et de voies. Tu veux connaître l'audace qu'il m'a fallu pour m'élever de la plaine du conformisme jusqu'aux hauteurs de l'observation: —

(1) Il ne s'agit pas ici d'un enseignement ésotérique, mais d'une compréhension profonde et intime de l'enseignement religieux musulman sunnite Cf. Introd. p. 43 sq.

(2) Plus concret que «vérité»; nuance qui se dégage du terme arabe *ḥaqq*. Cf. JABRE, *La Notion de la Certitude*, Paris, 1958, p. 382.

1°) le profit que j'ai d'abord retiré de la scolastique, 2°) puis l'aversion que m'ont inspirée les partisans de l' «Enseignement» (*ta'līm*) (1) incapables d'atteindre le vrai par leur soumission à l'Imām (2), 3°) combien ensuite j'ai méprisé la «Philosophie» (*tafalsuf*) (3), et enfin 4°) combien j'ai apprécié le «Mysticisme» (*taṣawwuf*) (4). Tu voudrais voir la «pulpe du vrai» qui m'est apparue en redou-

---

(1) Nom propre à une branche du Schi'isme, la dernière en date à l'époque de Ghazāli. Le terme est une simple transposition du vocable arabe *ta'līmīyya* qui dérive de *ta'līm*. Les adeptes de cette branche doivent leur nom à leur dogme principal qui consiste à croire que la vérité n'est acquise que par un enseignement (*ta'līm*) venant d'un maître (*mu'allim*) infaillible. Cf. Introd. p. 13-15.

(2) C'est-à-dire le chef. Originellement celui qui préside la prière. Ici, le chef religieux et politique en même temps.

(3) Ce n'est pas sans hésitation que nous consentons à traduire le terme arabe à cause des erreurs d'interprétation auxquelles cette traduction pourrait donner lieu. Les *falāsifa*, du moins dans la pensée de Ghazāli, ne sont pas des philosophes proprement dits, dans le sens moderne du terme, mais des «scolastiques» qui essaient de donner une interprétation systématique du dogme. Cf. pour cela *Fayṣal* p. 87 sq., surtout pp. 91-93. Cf. *EI*. art. *Falsafa*. Le livre classique sur la question est l'ouvrage de De Boer, *Geschichte der Philosophie in Islam*, Stuttgart 1901. Le livre a été traduit en anglais et en arabe. La traduction arabe est récente (Le Caire 1938/1357) et le traducteur, Abū-Rīda, a jouté à l'original des notes très abondantes et surtout des références précieuses aux sources arabes. Pour l'existence réelle d'une philosophie musulmane bien définie, cf. *Munqiḏ*, éd. Damas, Introduction, p. 1 sq. et surtout Madkūr, *Fi'l-falsafa 'l-Islāmiyya*, Le Caire, 1947/1367, p. 1-27.

(4) D'où le substantif de «Soufisme» qui correspond, en Islām, au mysticisme chrétien envisagé du point de vue psychologique phénoménal. Pour éviter des confusions regrettables, disons tout de suite que le terme «mysticisme» est à prendre ici dans un sens large, et non dans son sens technique fort habituel. Les adeptes du soufisme sont les soufis. Ils se vouent à la vie contemplative, alimentée à une connaissance religieuse à la fois «savoureuse et discursive» (Gardet-Anawati, *op.cit.*, p. 230). C'est dans ce sens du moins que Ghazāli les comprend. Cf. *EI*, art. *Taṣawwuf*, et Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge University Press, 1921, surtout pp. 80, 111 et 150 où il est question de Ghazāli.

blant d'efforts à travers les propos des hommes, savoir ce qui m'a fait abandonner mon enseignement à Bagdad (malgré le nombre de mes disciples), et ce qui me l'a fait reprendre, longtemps après, à Nīshāpūr (1). Je devance ici tes désirs, que j'ai reconnu sincères, et, attendant de Dieu secours, confiance, succès, asile, j'entre ainsi dans le vif du sujet.

***

— Que Dieu te mette dans la bonne voie et qu'il infléchisse ta conduite vers le vrai !

Sache que les religions et les croyances des hommes sont diverses; que les tendances de la communauté diffèrent, entre les groupes et les voies: océan profond où la majorité a sombré et dont une minorité s'est tirée. Chaque groupe pourtant se croit sauvé, «chacun se réjouissant de ce qu'il détient» (2). Ainsi s'accomplit la promesse du Maître des prophètes, sincère et véridique: «Ma Communauté se fractionnera en soixante-treize groupes, dont un seul sera sauvé». Cette parole est sur le point de se réaliser.

Pour moi, je n'ai jamais cessé, dès ma prime jeunesse, dès avant mes vingt ans jusqu'à ce jour (j'en ai plus de cinquante), de me lancer dans les profondeurs de cet océan. Je plonge dans ses gouffres en audacieux et non en homme craintif et timoré. Je m'enfonce dans les questions obscures; je me précipite sur les difficultés; je me laisse choir hardiment dans les précipices; je scrute la croyance de chaque secte; j'examine les aspects cachés, du point de vue doctrinal, de chaque groupe religieux (3).

---

(1) Alors capitale du Khurāsan qui est actuellement une région du Nord-Est de la Perse.

(2) Coran, XXIII, 54 (BLACHÈRE, *Le Coran*, Paris 1949, II, p. 281).

(3) Comparer ce passage et les précédents avec ce qui est rapporté de Juwayni, maître de Ghazāli à Nīshāpūr, dans SUBKI, *Ṭabaqāt ash-Shāfi'iyya,*

Je le fais pour séparer vrai et vain, tradition et innovation (1). Je ne quitte pas un «Intérioriste» (2) sans désirer connaître sa doctrine, ou un «Extérioriste» (3), sans chercher à savoir ce qu'est la sienne. Je tiens à connaître la réalité de la pensée du «Philosophe» (*Falsafī*) (4). Je tâche de comprendre à quoi mènent la «scolastique» (5) et sa dialectique. Je veux pénétrer le secret du «Mystique» (*Ṣūfī*). J'observe le dévôt et ce qu'il tire de sa dévotion, aussi bien que le matérialiste (*zindīq*) négateur (6), pour épier les mobiles de son audacieuse attitude.

éd. du Caire, imp. Husayniyya, s.d. Tome II, p. 260. Cf. aussi JABRE, *La Biographie et l'Œuvre de Ghazāli reconsidérées à la lumière des Ṭabaqāt de Subki*, in *MIDEO*. T. I, p. 73 sq., surtout 78 sq.

(1) Il s'agit ici de la *bid'a*, une explication ou une interprétation non traditionnelle, du dogme révélé, et sentant plus ou moins l'hérésie.

(2) Essai de traduction du terme arabe *bāṭini* qui désigne «l'adepte de la théorie du sens caché», i.e. la théorie d'après laquelle le croyant n'acquiert la certitude de l'enseignement révélé qu'après s'être pénétré intimement du sens de la formule dogmatique.

(3) Essai de traduction du terme arabe *ẓāhīrī* qu'on écrit souvent ẓāhirite. Le vocable désigne celui qui s'attache au sens immédiat et littéral du texte révélé ou des enseignements personnels du Prophète. Antonyme de *bāṭini* ou bāṭinite, désignant, on le sait déjà, celui qui cherche à pénétrer le «sens caché» et «profond» de la formule pour en faire un principe de vie intérieure.

(4) Adepte de la *falsafa* qui est le nom générique du système des *falāsifa* dans ses différentes variantes.

(5) C'est encore le terme qui nous semble le plus apte à traduire le vocable arabe *kalām*. Celui-ci désigne la scolastique musulmane, qui n'est pas à vrai dire, quant au fond, une théologie (supposant le surnaturel), ni, quant à la forme, une théodicée (supposant les principes rationnels connus par la raison sans l'aide d'un enseignement extérieur).

(6) Traduction de l'arabe «*Zindīq mu'aṭṭil*». En général le *Zindīq* est celui qui professe l'éternité du monde. Transposition arabe du persan *Zendegar*. Il est difficile de dire si ce terme indique l'adepte d'une secte déterminée, ou s'il ne désigne pas l'athée en général. Cf. IBN MANẒŪR, dans le *Lisān*: «Les Arabes ne connaissent pas le vocable *Zindīq*. Lorsqu'ils veulent exprimer l'idée

Ma soif de saisir, dès mon âge le plus tendre, les réalités profondes des choses (1), était un instinct, une tendance naturelle que Dieu mit en moi, sans choix délibéré de ma part, ni recherche consciente. Aux approches de l'adolescence, déjà s'étaient défaits en moi les liens traditionnels et brisées les tendances héréditaires. Je voyais bien que les enfants chrétiens ne grandissaient que dans le christianisme, les jeunes juifs, que dans le judaïsme et les petits musulmans, que dans l'Islam. Et j'avais entendu le «logion» (*ḥadīth*) du Prophète: «Tout homme naît dans la nature saine (2), ce sont ses parents qui font de lui un juif, un chrétien ou un mazdéen».

Une force intérieure me poussa à rechercher l'authenticité de la nature originelle et celle des croyances issues du conformisme des parents et des maîtres. Je cherchai à discerner, parmi ces traditions (3) dont les prémisses sont passivement reçues, et dont la discrimination laisse place à la controverse.

Mon but, me dis-je alors, est de connaître les réalités profondes des choses: il m'importe de saisir l'essence de la connaissance. Or,

---

voulue par le mot en question ils disent: athée (*mulḥid*), ou matérialiste (*dahri*). Cf. Aḥmad Amīn, *Fajr 'l-Islām*, 1ère éd. p. 128 et *Duha 'l-Islām*, I, p. 137, cf. aussi Gardet-Anawati, *op.cit.*, p. 45, N° 7 et Vajda, *Les Zindiqs en pays d'Islam au début de la période abbāside*, *RSO*, XVII, pp. 173-229. Pour une interprétation personnelle de Ghazāli, cf. *Fayṣal*, p. 91-92.

Quant au terme «*mu'aṭṭil*», il désigne celui qui nie l'existence des attributs en Dieu. Pour une étude de la question, cf. Gardet-Anawati, *op.cit.*, Index. Dans le passage ici, Ghazāli pense certainement le terme dans le même sens que *Zindīq*.

(1) Sur le sens de cette expression comme de celles «aspect caché» et «aspect apparent», cf. ici, Introd. p. 43 sq.

(2) Transposition de l'arabe «fiṭra», qui désigne la nature humaine dans sa conception saine et originelle, cf. *EI*, art. *Fiṭra*.

(3) Transposition du terme arabe «*taqlīd*», que l'on peut encore traduire «conformisme religieux» ou «intellectuel», ou «doctrinal» et qui signifie exactement «l'adhésion aveugle et irréfléchie à un enseignement reçu».

la science certaine est celle dont l'objet connu se révèle sans laisser de place au doute, sans qu'aucune possibilité d'erreur ou d'illusion ne l'accompagne ; possibilité à laquelle le cœur ne se prêterait même pas. Il faut donc que l'on soit à l'abri de l'erreur, et que ce sentiment soit lié à la certitude. Ainsi, toute tentative pour changer, par exemple, la pierre en or et la baguette en serpent, n'engendrerait ni doute, ni probabilité contraire ; je sais bien que dix est plus grand que trois ; si quelqu'un vient me prétendre le contraire, et le veut prouver, devant moi, en changeant incontinent une baguette en serpent, aucun doute, de ce fait, ne saurait m'atteindre. Certes je m'étonnerais d'un pareil pouvoir, mais ne douterais point de ma science.

J'ai bien vu que rien de ce que je savais d'autre certitude ne me pouvait donner confiance ou sécurité.

DEUXIÈME PARTIE

LES SOPHISTES ET LE PROBLÈME RADICAL DE LA CONNAISSANCE

Ce genre de science certaine, cependant, l'examen de mes connaissances me montra que j'en étais dépourvu, sauf en ce qui concerne les données sensibles et les nécessités de raison.

Je fus alors livré au désespoir, me trouvant incapable d'aborder les problèmes autres que les évidences — celles des sens et celles de la raison. Il me fallait clairement discerner la nature de ma confiance dans les données sensibles et de mon assurance d'être à l'abri de l'erreur dans les nécessités de raison. Ces sentiments sont-ils analogues à ceux qu'éprouvent la plupart des gens à l'égard des connaissances spéculatives? S'agit-il, au contraire, d'une certitude sans illusion ni surprise?

Je m'astreignis donc à considérer les données sensibles et les nécessités de raison, m'essayant à les mettre en doute. J'en vins alors à perdre foi en les données sensibles. Et ce doute m'envahissait, se formulant ainsi:

Comment se fier aux données sensibles? La vue, pourtant le principal nos sens, fixant une ombre, la croit immobile et figée et conclut au non-mouvement. Au bout d'une heure

d'observation expérimentale, elle découvre que cette ombre a bougé, non pas d'un coup, mais progressivement, peu à peu, de sorte qu'elle n'a jamais cessé de se déplacer. L'œil regarde une étoile: il la voit réduite à la taille d'une pièce d'un *dinār* (1), alors que les arguments mathématiques montrent que cet astre est plus grand que la terre. Voilà l'exemple de données sensibles au sujet duquel un organe des sens porte un jugement où la raison fait apparaître une erreur indéniable (2).

Plus de sécurité, me dis-je alors, même dans les données sensibles. Peut-être n'en reste-t-il que dans les données rationnelles, qui font partie des notions premières? Par exemple: dix est plus grand que trois; négation et affirmation ne peuvent coexister en un même sujet; rien ici-bas ne peut être à la fois créé et éternel, existant et inexistant, nécessaire et impossible.

Voici la réponse des données sensibles: es-tu bien sûr, me disent-elles, que tu n'a pas, dans les nécessités de raison, le même genre de confiance que celle que tu plaçais dans les données sensibles? Tu avais foi en nous: vint la raison, qui nous taxa d'erreur. Sans elle, tu nous aurais gardé confiance. Mais peut-être y a-t-il, au delà de la raison, un autre jugement dont l'apparition convaincrait d'erreur la raison elle-même, tout comme celle-ci le fit pour les sens? Que cette intelligence ne se manifeste point, ne prouve pas qu'elle soit impossible...

Je restai quelque peu sans voix. Puis la difficulté me parut de même nature que le problème du sommeil. Je me dis qu'en dormant on croit à bien des choses et l'on se voit dans toute sorte de situations: on y croit fermement, et sans le moindre doute. Mais

---

(1) Pièce de monnaie.

(2) Image qui doit être stéréotypée. Ghazāli y revient souvent. Cf. v.g. *Mi'yār*, p. 26 sq.

on se réveille, et l'on s'aperçoit de l'inconsistance, de l'inanité des phantasmes de l'imagination. On peut s'interroger, de même, sur la réalité des croyances acquises par les sens ou par la raison. Ne pourrait-on s'imaginer dans un état qui serait, à la veille, ce que celle-ci est au sommeil? La veille serait alors le rêve de cet état, et ce dernier montrerait bien que l'illusion de la connaissance rationnelle n'est que vaine imagination.

Cet état serait peut-être aussi celui dont les «mystiques» (*ṣūfī*) se réclament. Ils assurent qu'en s'absorbant en eux-mêmes et en faisant abstraction de leurs sens, ils se trouvent dans un état d'âme qui ne concorde pas avec les données rationnelles (1).

Peut-être cet état n'est-il autre que la Mort? Le Prophète n'a-t-il pas dit: «les hommes sont endormis; en mourant, ils se réveillent»? (2). La vie ici-bas est peut-être un songe, comparée à l'au-delà. Après la mort, les choses apparaissent sous un jour différent, et, comme il est dit dans le Livre: «Nous t'avons ôté ton voile et ta vue aujourd'hui est perçante» (3).

Quand ces pensées me vinrent à l'esprit, elles me rongèrent. En vain je tentai d'y porter remède. Seul pouvait les chasser le raisonnement, qui n'est malheureusement possible qu'en recourant aux connaissances premières (4).

Le mal empira et se prolongea pendant deux mois, durant lesquels je me trouvais en proie au «sophisme» (*safṣaṭa*). C'était là mon état d'âme réel, quoique rien n'en transparût dans mes paroles.

---

(1) Pour les origines bāṭinites de ce thème littéraire, cf. Abū Bekr Ibn 'l-Arabi, *Al ʿawāṣim min al-qawāṣim*, éd. Alger 1345/1926, p. 20 sq. Pour une critique de cette édition imprimée cf. Jabre, *art.cit.* in *MIDEO*, p. 85, n. 5.

(2) Pour une critique de ce *logion*, cf. Abū Bakr ibn Al-ʿArabi, *op. cit.* p. 20 sq.

(3) Coran L, 22; Blachère, *op.cit.*, II, 176.

(4) Pour une utilisation de ce passage, cf. ici Introduction p. 47.

Finalement, Dieu me guérit et je recouvrai la santé et l'équilibre mental. Les données rationnelles nécessaires redevinrent acceptables; j'eus confiance en elles; je m'y retrouvai en sécurité et dans la certitude. Je n'y suis pas arrivé par des raisonnements bien ordonnés, ou des discours méthodiquement agencés, mais au moyen d'une Lumière que Dieu a projeté dans ma poitrine (1). Cette lumière-là est la clé de la plupart des connaissances. Celui qui croit que le «dévoilement du vrai» est le fruit d'arguments bien ordonnés, rétrécit l'immense miséricorde divine. L'Envoyé de Dieu fut interrogé sur la «dilatation» spirituelle et le sens selon lequel il faut l'entendre dans la parole de Dieu: «celui que Dieu veut diriger, Il lui ouvre la poitrine à l'Islam» (2). Il dit: «c'est une lumière que Dieu projette dans le cœur». «A quoi la reconnaît-on?» lui fut-il demandé. Il répondit: «A ce qu'on fuit toute vanité, pour revenir à l'Éternité». C'est Muḥammad aussi qui dit : « Dieu créa l'homme dans les ténèbres, puis il l'aspergea de sa lumière». C'est à cette lumière que la révélation doit être demandée; elle jaillit en certaines circonstances, du fond de la bonté divine; il faut la guetter, selon la parole de Muḥammad: «Il arrive à votre Seigneur d'envoyer ses souffles, à certains jours de votre vie ; exposez-vous donc à ces souffles».

En somme, sache qu'à la quête du Vrai il faut l'effort de Perfection. Au point de rechercher ce qui n'a nul besoin de l'être... Il n'y a pas à rechercher les notions premières, puisqu'elles sont présentes dans l'esprit. Ce qui est présent disparaît, quand on le cherche. Celui qui se met en quête de ce qu'il ne doit pas chercher, ne saurait être soupçonné de négligence.

---

(1) Pour l'interprétation de tout ce passage, comme de toutes les pages qui précèdent, au reste, cf. ici Introd. p. 43 sq.

(2) Coran VI, 125; Blachère, *op.cit.*, p. 692.

TROISIÈME PARTIE

LES CATÉGORIES DES CHERCHEURS

Lorsque Dieu m'eût guéri par un effet de sa miséricorde et de son immense bonté, je vis que les catégories des chercheurs se ramènent à quatre:

1o) Les «Scolastiques» (*mutakallimūn*), qui prétendent au discernement et à la spéculation;

2o) Les «Intérioristes» (*bāṭiniyya*), qui tiennent pour l' «Enseignement» (*ta'līm*) et (c'est leur caractéristique) pour la nécessité d'un *Imām* infaillible;

3o) Les «Philosophes» (*falāsifa*), qui sont férus de logique et de preuve;

4o) Les «Mystiques» (*ṣūfiyya*), qui veulent avoir le privilège de la Présence, de la Vision et de la Révélation.

Le Vrai ne se détourne pas de ces quatre groupes de chercheurs, car ils suivent la voie qui mène jusqu'à lui. S'il restait à l'écart, il n'y aurait plus d'espoir de le rejoindre — surtout pas dans le conformisme, une fois mis de côté. Le conformiste ne peut réussir qu'à condition de se méconnaître pour tel. Sinon, le verre protecteur se brise irrémédiablement, on n'en peut recoller les morceaux, et il ne reste qu'à les passer au feu pour leur donner une forme nouvelle.

Je me suis mis à suivre ces quatre Voies, en détail, en commençant par la Scolastique, en passant à la Philosophie, puis à l'Intériorisme, pour finir par la Mystique des soufis.

CHAPITRE PREMIER

LA SCOLASTIQUE MUSULMANE (1) (*kalām*): SON BUT ET SES RÉSULTATS

Je me suis donc mis, en premier lieu, à l'étude de la scolastique et j'en suis venu à bout. J'ai lu les traités de ses docteurs et j'en ai rédigé moi-même à ma guise (2). J'ai trouvé en elle une science qui convient à ses propres fins, mais non aux miennes. Son unique objet est de conserver la foi «orthodoxe» (sunnite) et de la préserver contre la confusion des novateurs. Dieu a transmis à ses serviteurs, par la voix de son Prophète, la Vraie foi concernant ce bas-monde

---

(1) Il s'agit du *kalām*, déjà rencontré ici. Cf. supra, p. 60 n. 4. C'est la scolastique musulmane. Plusieurs groupes ou écoles: Mu'tazilites, ash'arites etc... Pour plus de renseignements, cf. *EI*, art. *Kalām* et Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, éd. Quatremière, III, 27-43, éd. Būlāq 1274 h., p. 223-228; trad. de Slane III, 40-46. Pour une documentation abondante, cf. Gardet-Anawati, *Introduction à la Théologie Musulmane*, déjà citée, en particulier p. 67 sq., 72 sq., 113 sq., pour la place de Ghazāli dans l'ensemble du kalām. Pour un bref aperçu du kalām dans ses relations avec la *falsafa*, et dans ses développements historiques, cf. de Boer, *Geschichte...*, tr. arabe de Abū-Rīda, p. 48 sq.: Notes éclairantes avec références abondantes et intéressantes aux sources arabes.

(2) Pour le blocage de perspectives ici, cf. Introd. p. 48 sq. Ghazāli pense ici à la théorie du *takāfu' al adilla*, dont il a été fait souvent mention dans l'Introduction, cf. p. 48 et *passim*.

comme l'Autre, conformément au Coran et aux «logia» (*ḥadīth*) (1) Le Démon vint ensuite introduire, dans les idées des novateurs, des hérésies contraires à la Tradition (*sunna*) (2). Les novateurs, en les citant, faillirent troubler les croyants.

C'est alors que Dieu suscita les Scolastiques et leur fit défendre la Tradition par un ensemble de discours bien ordonnés, révélateurs des hérésies fâcheusement novatrices. C'est là l'origine de la Scolastique et de ses docteurs.

Certains de ceux-ci ont honnêtement rempli leur tâche: ils ont protégé la tradition, repoussé les assauts contre la foi en la Prophétie, et lutté contre les innovations religieuses.

Mais ils se sont servi, pour cela, d'arguments empruntés à leurs adversaires, par esprit de concession: soit au consensus de la communauté musulmane, soit simplement à l'adhésion au Coran et aux «logia». Leur raisonnement s'en tenait, le plus souvent, à révéler les contradictions de leurs adversaires et à leur reprocher les conclusions de leurs prémisses. Ce qui ne sert pas à grand'chose à celui qui ne concède rien d'autre que les données nécessaires.

Pour moi, la scolastique était peu satisfaisante. Elle ne pouvait me guérir. Il est vrai qu'au bout d'une longue pratique, ses docteurs voulurent tenter de défendre la Tradition, en scrutant les réalités

---

(1) Ce terme utilisé dans la théologie positive chrétienne a paru le plus apte à rendre le vocable arabe *ḥadīth*, qui désigne un enseignement donné par Muḥammad sous forme d'apophtegme ou d'axiome.

(2) La Sunna. Étymologiquement, le terme signifie «coutume», «règle de conduite», traditionnellement pratiquée, cf. *Iḥyā'*, vol. I, 173. Théologiquement, le mot désigne l'ensemble de croyances admises par les sunnites qui s'opposent ainsi aux shi'ites. Pour les définitions de la *Sunna*, et «le parti de la communauté et de la sunna», cf. Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politique-de Taki-d-Dīn Aḥmad 'l-Taymiyya*, Le Caire, 1939, p. 220-225 et 234-239. Cf. aussi Gardet-Anawati, *op.cit.*, p. 137 sq., au sujet des premiers *credo* musuls mans; cf. surtout celui d'al-Ash'ari, p. 143.

profondes des choses. Ils ont entrepris des recherches sur les substances, les accidents et leurs lois. Mais, comme le but de leur science était ailleurs, ce qu'ils en ont dit est resté en deçà de son terme. Et le résultat n'a pas dissipé les obscures hésitations des controverses humaines.

Je ne nie pas que d'autres aient été plus heureux que moi, peut-être même toute une catégorie de personnes. Mais ce fut mêlé, pour eux, à l'aveugle admission de questions qui n'ont rien à voir avec les données premières.

Or mon but, maintenant, c'est d'exposer mon état d'âme, non de blâmer ceux qui ont cherché un remède dans la scolastique. Les médecines varient avec les maux... Telles, qui font du bien à certains patients, nuisent aux autres malades...

CHAPITRE II

LA «PHILOSOPHIE» (*Falsafa*)

Après quoi, en ayant terminé avec la scolastique, je suis passé à la «Philosophie» (*falsafa*). Je savais bien qu'il est impossible de savoir par où pèche une science quelconque, sans la pénétrer à fond, pour rivaliser avec ses meilleurrs connaisseurs. Il faut même aller plus loin, dépasser ceux-ci et sonder les profondeurs et les périls que toute science dissimule. C'est seulement ainsi qu'on peut espérer en mettre au jour le point faible... Mais je ne connaissais aucun savant qui se fût engagé à ce point.

Les livres de scolastiques — dans la mesure où ils se sont souciés de répondre aux «philosophes» — ne renfermaient que d'obscures

allusions éparses, où la contradiction et l'erreur étaient évidentes: elles ne semblaient pas capables de séduire un homme du commun doué d'intellect, et encore moins celui qui prétend connaître les subtilités des sciences. J'ai appris que, réfuter un système avant de le comprendre et de le connaître à fond, serait le faire à l'aveuglette. Je me suis mis donc sérieusement à l'acquisition de cette science dans les livres, par la seule lecture, sans le secours d'un professeur. Je l'ai fait durant les moments de loisir que me laissaient le travail de composition et l'enseignement du droit canon: j'avais alors trois cents étudiants à Bagdad.

Grâce à Dieu, la seule lecture, durant ces moments pris à la dérobée, m'a fait comprendre la «Philosophie» en moins de deux ans. Je continuais, ensuite, à y réfléchir près d'un an: j'y revenais, je la reprenais, j'en scrutais les profondeurs et les périls cachés. Finalement, je me suis rendu compte, indubitablement, de son contenu d'hérésies et d'illusions, aussi bien pratique qu'imaginaire.

Voici donc l'exposé des philosophies et de leurs résultats. Il y a plusieurs catégories de philosophes et plusieurs branches de la philosophie. Mais tous et toutes doivent être taxés d'hérésie, leur éloignement relatif de la vérité dépendant de l'ancienneté de leur naissance.

A. — Les Catégories des Philosophes
(toutes hérétiques)

Compte tenu de leurs multiples groupes et de leurs tendances diverses, les Philosophes se divisent en trois catégories: Matérialistes, Naturalistes et Théistes.

1º — Les «Matérialistes» (*dahriyyūn*) sont les plus anciens. Ils nient l'existence de l'Agent Moteur, du docte Tout-Puissant. Ils soutiennent que l'Univers a toujours existé par lui-même, sans

Agent. Selon eux, l'animal serait issu du sperme, et le sperme, de l'animal, indéfiniment. Ce sont des athées (*zindīq*).

2° — Les «Naturalistes» (*ṭabī'iyyūn*) ont multiplié leurs recherches sur le monde de la nature et les merveilles du règne animal et végétal; ils ont poussé bien avant l'étude anatomique des organes des animaux. Ce qu'ils ont vu, alors, des merveilles de la création, œuvres de la Sagesse divine, les a obligés à reconnaître un Créateur Sage, informé des choses et de leurs fins. On ne saurait, du reste, étudier l'anatomie et l'admirable fonctionnement des organes, sans comprendre, du même coup, la perfection nécessaire de Celui qui a formé le corps de l'animal et surtout celui de l'homme.

Pourtant, les «Naturalistes» ont pensé, à force de recherches, que l'équilibre du tempérament influe grandement sur la constitution physique. Ils ont cru qu'en dépendait la faculté de raisonner, si bien que celle-ci disparaîtrait avec celle-là. Or, il leur paraissait inconcevable que le néant puisse renaître.

Ils ont donc prétendu que l'âme humaine meurt et ne revient plus à la vie. Ils ont nié la fin dernière, le Paradis et l'Enfer, la Résurrection et le Jugement. La récompense de la bonne conduite et le châtiment de la mauvaise devenaient alors sans objet.

Restés sans frein, ces «Naturalistes» se sont plongés, comme des animaux, dans la concupiscence. Ce sont aussi des athées (*zindīq*) puisque la foi doit être en Dieu et au Dernier Jour, et que les Naturalistes, s'ils ont cru en Dieu et en ses attributs, ont nié l'existence du Jugement Dernier.

3° — Les «Théistes» (*ilāhiyyūn*) sont les derniers venus. Tels Socrate, le maître de Platon, et Platon le maître d'Aristote. C'est Aristote qui leur mit sur pied la logique, leur classifia les sciences, mit le levain dans la pâte et porta les fruits à mâturité. Les «Théistes» ont, dans l'ensemble, réfuté les prétentions des Matérialistes et des

Naturalistes. En révélant leurs honteuses erreurs, ils ont évité cette tâche aux autres chercheurs. De ce fait, «Dieu épargna aux Croyants la peine de les combattre» (1).

Aristote a longuement réfuté les allégations de Platon, de Socrate et de ses devanciers, dont il s'est séparé, tout en gardant des traces de leurs hérésies et de leurs inventions. Tous doivent être tenus pour hérétiques, y compris leurs successeurs, les «Philosophes» musulmans comme Avicenne ou Al-Fārābī (2). Ces deux-ci ont, plus que quiconque, contribué à répandre les conceptions d'Aristote. Quant aux autres, les erreurs, les confusions de leur message ont troublé leurs lecteurs et leur ont paru inintelligibles (et comment rejeter ou admettre ce que l'on n'entend point?)

Néanmoins, si l'on s'en tient à ce que nous ont transmis Al-Fārābī et Avicenne, la Philosophie authentique d'Aristote comprendrait trois parties: les deux premières seraient condamnées,

---

(1) Coran XXXIII, 25. Blachere, *op.cit.*, III, 988.

(2) Avicenne (*Ibn Sina*), le plus illustre et le plus original des philosophes musulmans: «Le Maître par excellence» (*Al-Shaykh Ar-Raʿīs*). Né en 370/980, à côté de Bukhāra, mort à Hamadān en 428/1037. Aristotélisme fortement influencé par le néo-platonisme. Très étudié, ces derniers temps, à cause de son millénaire. Cf. Gardet-Anawati, *op.cit.*, p. 74 et Index. Cf. aussi de Boer, *Geschicht...* trad. arabe de Abū-Rīda, p. 164, sq. et *EI*, art. Cf. surtout, Gardet, *La Pensée religieuse d'Avicenne*, Paris, Vrin, 1951.

Al-Fārābi, d'origine turque, mais de langue arabe. Né vers 870 c. Mort à Damas en 339/950. Il commente surtout Aristote, d'où son surnom de «second Maître», le premier étant le Satigyrite lui-même. Il a cependant des traités personnels. Pour un aperçu général, cf. *EI*, art. de Boer, *Geschichte...* tr. cit. de Abū-Rīda, p. 127 sq. et Gardet-Anawati, *op.cit.*, pp. 74 et Index p. 517. Pour une étude détaillée, cf. Madkūr, *La place d'Al-Fārābi dans l'école philosophique musulmane*, Paris, 1934.

l'une pour hérésie (1), l'autre pour innovation (2); la troisième ne serait pas frappée sans appel.

B. — Les Branches de la Philosophie

Elles sont au nombre de six: mathématiques, logique, sciences naturelles, théodicée, politique, ethique.

1° — Les Mathématiques. — Elles comprennent: l'arithmétique, la géométrie et l'astronomie. Elles n'ont aucun rapport, positif ou négatif, avec les questions religieuses. Elles traitent plutôt d'objets soumis à la preuve, irréfutables une fois compris et connus. Mais elles présentent un double risque.

a) — *Premier risque* — L'étudiant en mathématiques est frappé par cette science exacte, par la force convaincante de ses preuves. Il étend alors cette excellente opinion à l'ensemble des disciplines philosophiques et généralise, à leur avantage, la clarté et la solidité des preuves mathématiques. Aussi, lorsqu'il entend reprocher aux mathématiciens d'être hérétiques, négateurs, dédaigneux de la Révélation, il rejette les vérités admises jusque-là par pur conformisme.

«Si la foi était vraie, se dira-t-il, comment ces savants mathématiciens ne l'auraient-ils point reconnue? Or en prétend qu'ils

(1) Il s'agit du *takfīr* ou condamnation pour le crime du *kufr*, i.e. infidélité. Il y a alors excommunication, c'est-à-dire exclusion de la communauté musulmane, motivée par la négation d'une vérité dogmatique. La mesure est signifiée par une sentence juridique en forme et implique, de soi, la peine de mort. Cf. «*Iqtiṣād*» p. 110 sq., et *Fayṣal*, p. 100 sq., et p. 103-104.

(2) Nous avons déjà rencontré cette note théologique. Il s'agit du *tabdī'*, ou accusation d'innover, d'être l'auteur et le propagateur d'idées nouvelles et non conformes à celles du *Salaf*, i.e. les Anciens, gardiens de la Tradition religieuse orthodoxe, surtout celle des premiers temps de l'Islām.

sont hérétiques et irréligieux. La vérité consiste donc à rejeter et à nier les croyances religieuses». Que de gens ont perdu la vraie foi pour ce simple raisonnement.

On leur objectera la spécialisation du technicien. Le juriste, le scolastique n'est pas nécessairement un bon médecin, et l'ignorant en métaphysique ne l'est pas forcément en grammaire. Toute technique a ses experts sans rivaux, ignorants et stupides dans d'autres domaines. Les Mathématiques des Anciens sont fondées sur la preuve; leur Théodicée, sur la conjecture. Mais on ne peut le savoir que par l'expérience.

Malheureusement, ces considérations échappent à ceux qui ne tiennent leur foi que du conformisme. Au contraire, ils persistent dans leur bonne opinion de toutes les disciplines philosophiques, poussés qu'ils sont par la passion, l'ironie négatrice et le désir de jouer aux beaux-esprits.

Le risque est considérable. En conséquence, il convient de blâmer les mathématiciens. Quoique sans rapport avec la religion, les Mathématiques sont à la base des autres sciences. Celui qui les étudie risque donc la contagion de leurs vices. Peu s'en occupent sans échapper au danger de perdre la foi.

b) *Deuxième risque.* — C'est celui qui provient du Musulman ignorant. Pensant qu'il faut défendre la foi en rejetant toute «Philosophie», il refuse toutes les sciences, allant jusqu'à nier leurs explications des éclipses de soleil ou de lune, qu'il prétend contraires à la Révélation. Ces propos, revenant aux oreilles d'un homme instruit par la preuve apodictique, ne le font pas douter de celle-ci, mais des bases de l'Islam, qu'il croit alors fondé sur l'ignorance et la méconnaissance des preuves apodictiques. Cela ne peut que l'ancrer dans son amour pour la Philosophie et la haine de l'Islam.

Ceux qui croient défendre l'Islām en rejetant les sciences

philosophiques, lui causent, en réalité, le plus grand tort. La Révélation n'a d'attitude ni affirmative, ni négative dans ce domaine, et ces sciences ne s'opposent nullement à la religion.

Le Prophète Muḥammad a dit: «le soleil et la lune sont deux des signes divins. Ils ne s'éclipsent ni pour la mort, ni pour la naissance de personne. Qu'en voyant cela, notre recours soit dans l'invocation de Dieu et la prière». En quoi ces paroles entraînent-elles le rejet de l'arithmétique, qui calcule la marche du soleil et de la lune, leur conjonction ou leur opposition? Citera-t-on ces mots apocryphes de Muḥammed qui ne se trouvent pas dans les recueils authentiques: «Lorsque Dieu apparaît, dans tout son éclat, à quelque chose, celle-ci se soumet aussitôt»?

Et voilà les deux risques que peuvent présenter les Mathématiques.

2°) La logique. — Elle n'a rien à voir avec la foi, qu'elle n'approuve ni ne désavoue. Elle se borne à examiner les méthodes, les arguments et les raisonnements par analogie; les conditions des prémisses de la preuve et les modalités de leur agencement; celles de l'exacte définition et de la modalité de son ordonnance. Pour elle, la connaissance se ramène, soit au concept (et c'est affaire de définition), soit au jugement de «véridicité» (1) (et c'est affaire de preuve).

Rien de cela qui doive être rejeté. Chercheurs scolastiques et spéculatifs s'en ont déjà servi. Les logiciens ne se distinguent d'eux que par leurs expressions, leur terminologie, et par leurs définitions et leurs classifications plus approfondies. Exemple de leurs raison-

---

(1) C'est ce qui a paru le plus apte à rendre le vocable arabe «taṣdīq», qui indique un jugement, mais non un jugement d'évidence. — Dans le vocabulaire d'Avicenne, *taṣdīq* signifie: «adhésion de l'esprit à un jugement; assentiment» (A.M. Goichon, «Supplément au lexique d'Avicenne», 1939, p. 15).

nements: «si l'on admet que tout A est B, il s'ensuit nécessairement qu'un certain B est aussi A. Autrement dit: s'il est vrai que tout homme est un animal, il s'ensuit nécessairement que certains animaux sont hommes». C'est ce qu'ils expriment en disant qu'une affirmation universelle est l'inverse d'une affirmation partielle.

Quel rapport y a-t-il entre cette logique et les questions religieuses, qui permette de rejeter ou de condamner celle-là ? Condamnée, elle produirait, chez les logiciens, une mauvaise opinion, d'abord de la raison du contradicteur, et surtout de la religion apparemment fondée sur cette condamnation.

Il est vrai qu'il y a quelque injustice, chez les logiciens, à vouloir accumuler, en vue de la preuve, des conditions qu'ils savent capables d'engendrer infailliblement la certitude. Pourtant, quand ils s'en prennent aux questions religieuses, ils ne peuvent réaliser ces conditions, qu'ils admettent alors avec la plus grande facilité. Ainsi, un admirateur de la logique s'imaginera que les blasphèmes attribués aux «Philosophes» reposent sur de solides preuves semblables. Il optera aussitôt pour l'hérésie, avant même d'étudier la théodicée.

La logique n'est donc pas, elle-même, sans danger.

3o) Les sciences naturelles. — Elles traitent du monde céleste et de ses astres, ainsi que des corps simples au-dessous d'eux, tels que l'eau, l'air, la terre et le feu, et des corps composés (tels que les animaux, les végétaux et les minéraux).

Elles examinent aussi les causes de leurs variations et de leurs mélanges, se comportant ainsi comme la médecine dans son étude de l'anatomie des parties du corps et des causes du mélange des humeurs.

Or, il n'appartient pas plus à la religion de rejeter les sciences naturelles que la médecine (sauf pour quelques points mentionnés

dans notre traité de «L'incohérence des Philosophes» (1)). Les autres points de désaccord se ramènent, d'ailleurs, à ceux-là.

Au contraire, le principe des sciences naturelles est de reconnaître que la nature est au service du Tout-Puissant: elle n'agit pas par elle-même, elle est utilisée au service de son créateur. C'est ainsi que le soleil, la lune, les astres, les éléments sont soumis aux ordres divins: rien en eux ne saurait agir spontanément.

4°) La Théodicée. — C'est elle qui contient la plupart des erreurs des Philosophes.

Ils sont incapables de fournir les preuves dont leur logique a posé les conditions. Aussi sont-ils en contradiction entre eux dans ce domaine. Sur ce point, le système d'Aristote se rapproche de celui des Musulmans (si l'on s'en tient aux transmissions d'Al-Fārābī et d'Avicenne). Mais l'ensemble de leurs erreurs se ramène à vingt articles, tous susceptibles d'excommunier les Philosophes: trois d'entre eux pour hérésie, et les dix-sept autres pour innovation. C'est pour réfuter ces vingt erreurs que j'ai composé le traité de «L'incohérence des Philosophes» (2).

Voici d'abord les trois chefs d'hérésie, qui ont exclu leurs tenants de la communauté musulmane:

a) — Ils prétendent qu'au Jugement Dernier les corps humains ne seront pas rassemblés, mais que seules les âmes seront récompensées ou punies. Ils disent aussi que les récompenses et les peines seront spirituelles, et non corporelles. Ils ont raison d'insister sur le spirituel, mais tort de nier le corporel, ce qui est une hérésie;

b) — Ils assurent que «Dieu connaît l'universel, à l'exclusion

---

(1) Il s'agit de «*Tahāfut al-Falāsifa*», terminé en 488/1095.

(2) Cf. *Algazel, Tahafot al-Falāsifa*, éd. Bouyges, Beyrouth, 1927, p. 18 et p. 376-377.

du particulier», ce qui est aussi une belle hérésie, puisque, «sur la terre comme au ciel, il ne Lui échappe pas le poids d'un atome»;

c) — Ils affirment encore la préexistence de l'Univers et son éternité, ce qu'aucun Musulman n'a jamais soutenu.

Pour le reste, ils nient les attributs divins et soutiennent que Dieu connaît par l'essence (au lieu que Sa science s'ajoute à l'essence etc.) Leur doctrine est ici, proche des théories des « Scissionnistes» (*Mu'tazila*) (1), mais dont l'hérésie ne s'impose pas de

---

(1) Adeptes du Mu'tazilisme, qui est le *kalām*, dans sa forme primitive. Influence immense sur la pensée musulmane. Principaux points doctrinaux:

1°) Celui qui se rend coupable d'un grand péché (*kabīra*) n'est ni *kāfir* (infidèle), ni *mu'min* (croyant), mais *fāsiq* (croyant grand pêcheur): c'est la doctrine de «l'entre-deux» (*al-qawl bil-manzala bayna'l-manzalatayn*): cf. Laoust, *op.cit.*, p. 260 et Index, p. 684.

2°) Doctrine du libre arbitre. L'homme crée son acte ; d'oùla justification du châtiment ou de la récompense. La justice de Dieu est fondée.

3°) Doctrine du *Tawḥīd*, (Confession de l'Unité absolue de Dieu). Pas de distinction entre essence et attributs; ceux-ci ne sont pas en «surplus» à celle-là. Cf. *Fayṣal*, p. 80. C'est sur ce point que les *falāsifa* se rapprochent d'eux.

4°) Capacité de la raison de connaître, par elle-même, le bien et le mal en soi, sans l'aide de la révélation. Le sunnisme orthodoxe enseigne que l'homme n'y arrive que par la Loi. Celle-ci ne fait que sanctionner, rendre positive une loi naturelle.

Du point de vue politique, les mu'tazilites se permettent de juger les Compagnons de Muḥammad et de les critiquer.

Dans leurs discussions, ils mettent largement à contribution la philosophie grecque, et lui donnent la forme musulmane.

Maîtres du pouvoir au temps de Ma'mūn (811-833), ils cherchent à imposer, même par la violence, la doctrine du Coran créé.

Pour un aperçu rapide, cf. de Boer, *Geschichte*... trad. Abū-Rīda, p. 50 sq.; et aussi *EI*, art.; et Gardet-Anawati, *op.cit.*, p. 46 sq., où l'on trouvera une bibliographie abondante. Pour une bonne étude de l'ensemble et des références aux sources arabes, cf. Aḥmad Amīn *Duha* t. III, p. 21-207 (tr. sympathisant). Cf. enfin Abū-Rīda, *Ibrāhīm b. al-Sayyār al-Naẓẓām wa Arā'uhu 'l-Kalāmīyya 'l-Falsafiyya*, Le Caire, 1946.

manière analogue. Dans mon livre sur « La ligne de démarcation entre l'Islam et le Nihilisme» (1), j'ai cité les esprits faux qui condamnent précipitamment pour hérésie tout ce qui n'est pas leur propre système.

5°) La Politique. — Elle concerne, dans son ensemble, le règlement des problèmes temporels de gouvernement. Elle a emprunté ses maximes aux Livres de Dieu révélés aux Prophètes et aux sentences des Prophètes anciens.

6°) L'Éthique. — L'objet de cette science se réduit à l'étude des qualités de l'âme et du caractère, de leurs différentes catégories, de la manière de les cultiver et de s'en rendre maître. Les moralistes ont emprunté leur doctrine aux mystiques (*ṣūfī*). Ceux-ci sont des dévots qui se consacrent à invoquer Dieu, à lutter contre les passions, et à suivre la voie divine en se détachant des biens de ce monde. Ils ont eu la révélation, au cours de leurs «états» spirituels, du caractère humain, de ses défauts et de ses mauvaises actions, et ils s'en sont expliqués clairement.

Les «Philosophes» se sont alors emparé des propos des Mystiques, qu'ils ont incorporés aux leurs, pour mieux répandre leurs erreurs sous ces brillantes couleurs. Il y avait, en effet, de leur temps (comme toujours), un de ces groupes d'hommes de Dieu dont Dieu ne laisse jamais le monde privé. Ces hommes sont les piliers qui soutiennent la terre, et la miséricorde divine descend sur elle grâce à leur rayonnement spirituel, conformément à la parole de Muḥammad: «c'est par eux que nous vient la pluie, et par eux votre subsistance. Les Dormants de la Caverne étaient de ces hommes-là» (2).

---

(1) Le *Fayṣal,* tant de fois cité déjà.

(2) Cf. Coran XVIII, 9 sq. et Blachère, *op.cit.*, II p. 329 sq. avec notes.

C. Les dangers de la philosophie

Les Philosophes d'autrefois étaient en accord avec la doctrine du Coran. Mais, depuis, ils ont incorporé à leurs écrits les sentences des Prophètes et les maximes des Mystiques. Ainsi s'est développé un double risque: celui d'admettre, comme celui de rejeter leur enseignement.

1°) *Danger de rejeter la «Philosophie».*— C'est un danger considérable. En effet, des esprits faibles ont cru devoir écarter les paroles des Prophètes et des Mystiques, sous prétexte qu'ils les retrouvaient dans les écrits et les erreurs des «Philosophes». Il leur a même paru blâmable de les citer, comme extraites des traités de Philosophie. Ces paroles seraient mensongères, à leurs yeux, puisque ceux qui les mentionnent sont eux-mêmes dans l'erreur.

Cette attitude rappelle celle des gens qui critiquent les chrétiens de dire: «il n'y a de divinité que Dieu, et Jésus est l'Envoyé de Dieu». Ils disent: «c'est bien là propos de Chrétien», sans réfléchir que l'hérésie chrétienne ne s'exprime que dans le rejet de la mission de Muḥammad. Un Musulman ne peut être en désaccord avec un Chrétien sur la première partie, négative, de son credo, puisque celle-ci est véridique, même si le Chrétien se trompe pour le reste.

C'est là le tort des esprits faibles: ils ne reconnaissent la vérité que dans la bouche de certains hommes, au lieu de reconnaître les hommes lorsqu'ils disent la vérité. Au contraire, le sage suit le conseil du Commandeur des croyants, ʿAlī b. Abī Ṭālib (1), qui a

(1) 4ème Calife orthodoxe, (656-661), époux de Fāṭima et gendre de Muḥammad; assassiné à Kūfa. Personnalité d'une importance capitale dans l'histoire de l'Islam. Il est à l'origine du grand schisme qui divise les musulmans en deux camps, les shiʿites et les sunnites.

dit: «ne reconnais pas la vérité dans la bouche de certains hommes, mais reconnais d'abord la vérité, et tu reconnaîtras ensuite les véridiques». L'Initié, le Sage commence par reconnaître le vrai; ensuite, il considère telle ou telle parole, en elle-même: si elle est véridique, il l'admet — que son auteur soit lui-même dans l'erreur ou dans le vrai.

Le Sage peut même tenter d'isoler la part de vérité que contiennent les propos des égarés. Il sait bien que les pépites d'or sont cachées dans le sable, et que le changeur expérimenté fouille, sans risque, le sac du faux-monnayeur, pour en séparer l'or pur de la fausse monnaie. Bien entendu, on ne laissera pas le rustre traiter avec le faussaire. On éloigne de la côte le débutant, non le nageur habile, et l'on défend à l'enfant de toucher au serpent — sans danger pour le charmeur.

Hélas ! La plupart des gens se croient trop facilement capables, habiles, doués de raison et d'esprit critique, aptes à distinguer le vrai du faux et le droit chemin de l'erreur. Aussi vaut-il mieux défendre à tout le monde, si possible, de lire les livres des égarés, pour éviter à ceux qui échapperaient au risque de rejeter la Philosophie, de tomber dans l'inconvénient de l'admettre en bloc.

D'autre part, certains de mes lecteurs ont critiqué quelques passages de mes livres, relatifs aux mystères de la religion. Ils n'ont pas suffisamment approfondi les sciences, et leur esprit n'a pu embrasser l'éventail complet des tendances. Ils ont cru que certains de mes propos étaient empruntés aux Anciens. En réalité, telles de mes expressions étaient le fruit de mes propres réflexions (et pourquoi la trace d'un cheval n'irait-elle pas recouvrir celle d'un autre ?) et telles autres se trouvent dans les textes sacrés; beaucoup d'autres, enfin, sont aussi, en substance, dans les ouvrages des Msytiques.

Et même si mes paroles ne se retrouvaient que dans les écrits des «Philosophes» anciens, pourquoi les écarter, si elles sont admis-

sibles, démontrées, et en accord avec le Coran et la Tradition? Conviendra-t-on de repousser toute vérité déjà découverte par un auteur égaré? Il en faudrait alors écarter un grand nombre, avec des versets coraniques, des «logia» du Prophète et des récits des Anciens, des propos des Sages et des Mystiques. Il suffirait de prétexter qu'ils ont été cités par l'auteur du livre des «Frères de la Pureté» (1), qui s'en sert pour appuyer son raisonnement et tromper les lecteurs stupides. Les égarés nous empruntent ainsi des citations authentiques qu'ils introduisent dans leurs écrits.

Mais, tout de même, le moins qu'on puisse exiger du savant, c'est de se distinguer de l'ignorant, du vulgaire: le miel ne le dégoûte pas, même s'il se trouve dans la ventouse du barbier... Car il sait bien que le récipient ne change pas la substance du miel. Sa répugnance naturelle est due à l'ignorance du fait que la ventouse est fabriquée pour recueillir le sang vicié: mais ce n'est pas elle qui corrompt le sang, lequel est vicié par lui-même. Le miel, n'étant rien de semblable, ne se gâte pas dans la ventouse.

Pourtant, ce genre d'erreur est commun. La plupart des gens admettent un propos, même faux, s'il est tenu par quelqu'un qu'ils apprécient; tandis qu'ils n'en veulent pas, même vrai, dans la bouche de ceux qu'ils n'aiment point. C'est encore reconnaître la vérité selon la qualité de ceux qui parlent, au lieu de reconnaître ceux-ci selon qu'ils disent ou non la vérité.

Et voilà pour le danger de rejeter la Philosophie.

---

(1) Association assez mystérieuse très mal connue; milieu du 4ème s. hégirien, à Baṣra. Elle avait des buts à la fois religieux, philosophiques et politiques avec des tendances mu'tazilites, ismaélites et qarmates. La Société est connue surtout sous le nom «*Ikhwān aṣ-Ṣafā*». Les écrits auxquels Ghazāli fait allusion sont les «Épîtres» dont une édition a été donnée au Caire (1347/1928). Cf. Gardet-Anawati, *op.cit.*, p. 107, et *EI*, art.; cf. aussi de Boer, *Geschichte..* trad. Abū-Rīda, p. 95.

2°) *Danger d'admettre la Philosophie.* — Les ouvrages des Philosophes, par exemple le Livre des «Frères de la Pureté», sont truffés de sentences des Prophètes et de maximes des Mystiques. On peut alors les apprécier et les admettre. Mais ce serait accepter l'erreur de leur enseignement, sous prétexte de ménager la part de vérité qu'ils renferment.

En raison de ce danger, il faut interdire de les lire. Cette précaution indispensable rappelle la prudence qui doit tenir éloignés de la mer ceux qui ne savent pas nager, et garder les enfants à distance des serpents. Un charmeur de reptiles ne doit pas les manipuler en présence de son petit enfant, car celui-ci voudra l'imiter à son tour. Il faut donc qu'il prêche d'exemple.

D'autre part, le charmeur expert saisit le serpent, choisit entre le venin et l'antidote, extrait (des glandes) l'antidote et triomphe du poison: il ne doit pas refuser l'antidote à celui qui en a besoin. De même, le changeur perspicace fouille le sac du faussaire, et trie l'or pur de la fausse monnaie: il ne doit pas refuser l'or à celui qui le lui demande.

Encore faut-il vaincre la répugnance du malade pour l'antidote qu'il sait être tirée d'un serpent venimeux. Il faut aussi expliquer à l'indigent, qui n'ose puiser à la bourse du faussaire, qu'il risque d'être victime de son ignorance. Il doit comprendre que la vérité et l'erreur ne se contaminent pas, et surtout qu'elles ne changent pas de sens, du simple fait de leur voisinage...

Et voilà pour les dangers que peut présenter la Philosophie.

CHAPITRE III

LA THÉORIE DE L' «ENSEIGNEMENT» (1) (*ta'līm*) ET LES MAUX QU'ELLE ENGENDRE

Lorsque j'en eus fini avec la «Philosophie», que j'en eus bien scruté et révélé l'erreur, je vis combien cette science était inadéquate, car la seule raison ne saurait élucider tous les problèmes, résoudre toutes les difficultés.

Là-dessus, entrèrent en scène les partisans de l' «Enseignement» (*ta'līm*), dont se répandaient les théories sur l'acquisition de la connaissance par l'intermédiaire de l'Imām véridique infaillible.

Je comptais me mettre à l'étude de leur doctrine, lorsqu'un ordre formel du Calife vint m'enjoindre d'écrire un traité sur ce sujet (2). Je ne pouvais me dérober. A mon impulsion personnelle

---

(1) Il s'agit de la théorie de ce que nous avons appelé le *ta'limisme*, dernière forme de l'ismaélisme shi'ite. Ghazāli la cite encore sous le nom de bāṭinisme: cf. supra la note sur *bāṭin*. Les adeptes sont les *ta'limīyya* (ta'limites) ou *bāṭiniyya* (bāṭinites). On leur applique cette dernière dénomination parce que, pour eux, toute chose, même la parole, a «un aspect apparent» (*ẓāhir*) et «un aspect caché» (*bāṭin*) perçu par une interprétation (*ta'wīl*), valable seulement dans la mesure où elle se fait sous les directives d'un maître infaillible qui enseigne. D'où la première dénomination (cf. ici, Introd. p. 13) de *ta'limīyya*, dérivé du *ta'līm* (enseignement). Pour le vocable indiquant les adeptes, le P. Abdel Jalil traduit «les doctrinaires», cf. ABDEL JALIL, *Autour de la sincérité de Ghazāli*, *in Mélanges Louis Massignon*, Beyrouth, 1956 p. 62. Pour plus de détails bibliographiques, cf. ici, introduction, p. 15 n. 1.

(2) C'est le *Mustaẓhirī*, écrit dans le courant de l'année 487/1094-1095, et dont Goldziher a publié des extraits sous le titre «*Streitschrift des Ghazali gegen die Batinijja-Sekte*», cf. supra Introd., p. 15 n. 1.

s'ajoutait un moteur externe. J'entrepris donc la collecte des textes et des propos dus aux partisans de l' «Enseignement». Je tins compte de discours récents, différents de ceux que tenaient les premiers représentants de la secte. J'ai, de la sorte, composé un recueil bien classé, où j'ai apporté des réponses complètes.

Certains des «Gens de la Vérité» (1) m'ont alors reproché mon parti-pris favorable. Ils me disent: «tu as travaillé pour eux ! Sans toi, sans ton étude minutieuse et la logique de ton exposé, ils n'auraient jamais pu préciser le vague de leur pensée».

Ce reproche n'est pas dépourvu de fondement. Lorsqu'Aḥmad b. Ḥanbal (2) critiqua Al-Ḥāriṯ Al-Muḥāsibī (3) pour ses attaques contre les «Scissionnistes» (*Mu'tazila*), Al-Ḥāriṯ lui répondit qu'il est «d'obligation de réfuter l'innovation». Mais Aḥmad rétorqua: «Sans doute, mais tu as commencé par citer leurs incertitudes, avant d'y répondre. Comment saurais-tu qu'un de tes lecteurs n'aura pas absorbé les incertitudes, sans prendre garde à ta réponse, ou lu ta réponse sans l'approfondir»?

Cette remarque d'Ibn Ḥanbal est juste, à condition toutefois qu'il s'agisse d'une incertitude, d'une équivoque qui ne soit pas

---

(1) Les Sunnites ash'arites (partisan d'Al-Ash'ari), surtout appelés en arabe «*Ahl Al-Ḥaqq*».

(2) Né à Bagdad en 164/780, mort à Bagdad en 241/855. Un des patriarches de l'Islām sunnite orthodoxe; partisan acharné du traditionnalisme littéraliste doctrinal et de l'éternité du Coran qu'il défendit devant Al-Ma'mūn; il fut à cette occasion interrogé, fustigé, emprisonné. Cf. *EI*, *Aḥmad*, t. I, p. 192-194, Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Literatur*, Leiden 1943-1944, S. p. 193 et Suppl. I., p. 309; Patton, *Aḥmad Ibn Ḥanbal and the Miḥna*, Leiden, 1897; cf. aussi, Gardet-Anawati, *op.cit.*, *passim* et Index à Ibn Ḥanbal.

(3) Mort à Bagdad en 243/857; juriste de rite shāfi'ite et ascète. Auteur de plusieurs traités ascétiques. Œuvre maîtresse: *al-Ri'āya li-ḥuqūq Allāh*. Cf. *Munqiḏ*, éd. cit. p. 122 n. 2, cf. aussi *EI*, t. III, p. 747; Massignon, *Essai*, pp. 126, 127, 210-225, *Recueil*, pp. 16-23.

encore répandue. Sinon, il faut bien y répondre, c'est-à-dite commencer par l'exposer. Bien entendu, inutile de parler d'un propos équivoque que les partisans de l' «Enseignement» n'auraient pas tenu... Je ne l'ai pas fait. Mais un de mes amis, qui est devenu des leurs, m'a rapporté ce propos. Il me dit que la secte en question se moque de ses détracteurs et prétend qu'ils n'ont rien compris à sa position. C'est alors qu'il m'exposa leur thèse. Je l'ai reprise, à mon tour, pour ne pas être taxé d'ignorance, et je l'ai clairement exposée, pour qu'on ne puisse m'accuser de n'y avoir rien compris. Je l'ai même poussée jusqu'à l'absurde, pour faire la preuve apodictique de ses erreurs.

Il résulte de tout cela que ce groupe n'a rien à offrir de quelque valeur. Cette innovation, de faible contenu, n'aurait pas fait tant de bruit, sans l'aide de mon ignorant ami. Mais la passion de la vérité a conduit les défenseurs de la foi à discuter longuement avec ce groupe, pour condamner leurs théories: celle qui proclame la «nécessité de l'enseignement dispensé par un maître», et celle qui prétend que «n'importe quel maître ne convient pas», mais qu' «il faut un Maître infaillible».

Cette double thèse s'est largement répandue, tandis que paraissait faible le raisonnement de ses détracteurs. Certains ont même cru, à la solidité de l' «Enseignement» et à la faiblesse de ses adversaires, au lieu de n'y voir que l'ignorance de ceux-ci.

Car, il est bien exact qu'il nous faut un maître, et un maître infaillible. Mais il existe, et c'est le Prophète Muḥammad. Nous diront-ils qu'il est mort? Nous leur répondrons: «et votre Imām, lui, est caché» (1). Diront-ils: «notre maître a formé et envoyé

(1) Pour un exposé plus circonstancié de toute cette joute dialectique, cf. *Mustaẓhiri*, dans Goldziher, *Streitschrift*, pp. 15 sq. dans le texte et 37 sq. dans l'introduction.

des missionnaires; il attend leur retour pour s'enquérir de leurs différends et de leurs problèmes»? Nous répondrons que Notre Maître aussi a formé et envoyé des missionnaires. Et son enseignegnement est parfait. Car, Dieu a dit: «Aujourd'hui, j'ai parachevé votre religion et vous ai accordé mon entier bienfait» (1). Dès lorsque l'enseignement est complet, la mort ou l'absence du maître ne saurait causer de dommage.

Reste une question: «Comment juger de ce dont on n'a pas été instruit? Par référence à un texte non enseigné, ou bien par l'effort d'interprétation personnelle (*ijtihād*!) et le discernement — qui sont justement présomption de désaccord»? (2)? Réponse: «Faire comme Maʿād̠, lorsque le Prophète l'envoya au Yémen: nous recourons au texte, s'il existe, et, à défaut, au jugement personnel». Nous imiterons aussi les propagandistes de l' «Enseignement», quand ils se trouvent loin de leur Imām. Ils ne peuvent trancher, avec des textes limités, sur des cas d'espèce en nombre illimité. Ils ne peuvent davantage faire le voyage pour consulter l'Imām, et revenir ensuite auprès de leur consultant (qui serait, sans doute, mort dans l'intervalle).

A celui qui doute de la direction canonique de la prière (3), il ne reste que de se fier à son jugement personnel. S'il prenait le temps de se rendre en consultation auprès de l'Imām, il laisserait passer l'heure de la prière. Il est donc licite de prier dans une di-

---

(1) Coran V, 4. Cf. Blachère, *op.cit.*, III, 1113.

(2) La position des bāṭinites taʿlimites, en effet, consistait à refuser d'admettre le raisonnement comme source de certitude, pour se rabattre sur la nécessité d'un enseignement venant d'un maître infaillible. Leur tactique revenait alors à semer le doute dans l'âme de l'auditeur pour l'amener à leur point de vue. Cf. Goldziher, *Streitschrift*, *loc.cit.*

(3) La direction de la Mekke, vers laquelle tout musulman doit se tourner dans sa prière, pour que celle-ci soit acceptée.

rection conjecturale, qui n'est peut-être pas celle de la Mekke. Il est dit, en effet, que «celui qui se trompe dans son jugement personnel mérite une récompense, tandis que celui qui tombe juste en mérite deux». Tout ce qui relève de l'effort d'interprétation personnelle est dans ce cas. Par exemple, pour l'aumône légale: le bénéficiaire peut être pauvre, au jugement personnel du donateur, alors qu'il est riche en secret. Mais l'erreur n'est pas blâmable, car elle n'est due qu'à une conjecture.

On dira: «l'opinion de mon adversaire vaut la mienne». — Réponse: «Il est obligé de suivre sa propre opinion, comme celui qui se fie à son propre jugement pour la direction de la prière, même si les autres ne sont pas d'accord». Dira-t-on que «le conformiste doit suivre Abū Ḥanīfa (1), ou bien Shāfi'ī (2), ou d'autres encore»? — Réponse: «Celui qui, dans le doute, se fie au conformisme pour identifier la direction de la Mekke, que fera-t-il en cas de désaccord entre les initiés»? On dira qu'il doit choisir, parmi ceux-ci, le meilleur connaisseur dans ce domaine particulier etc.

C'est ainsi que Prophète et chefs religieux ont dû, par la force des choses, renvoyer, malgré le risque d'erreur, les fidèles à l'inter-

---

(1) Un des 4 grands maîtres dans le droit musulman, celui dont le système juridique est le plus suivi actuellement. Né en 80/696, mort en 150/767. Dans l'interprétation du donné révélé et les sentences juridiques, accepte le point de vue rationnel (*ra'y*) et le raisonnement analogique, corrigé au besoin par l'appréciation personnelle (*istiḥsān*) selon que l'impose la réalité du moment. Cf. *Munqiḏ*, éd. cit. p. 113, n. 1 ; cf. aussi *EI*, t. I, p. 93, Brockelmann, *GAL*, éd. cit., t. I, p. 176 et Gardet-Anawati, *op,cit.*, p. 140.

(2) Comme Abū-Ḥanīfa, un des 4 grands maîtres dans le droit musulman. Né à Ghazza (Palestine) en 150/767, mort à Fusṭāṭ (Égypte) en 204/820. Son tombeau est aux pieds du Muqaṭṭam. Dans l'interprétation du révélé et les sentences juridiques, il n'admet que le consensus général et rejette le *ra'y* et l'*istiḥsān* d'Abu Ḥanīfa. Cf. *EI*, t. IV, p. 261 et Brockelmann, *GAL*, éd. cit. t. I, p. 188; cf. aussi *Munqiḏ*, éd. cit. p. 113, n. 2.

prétation personnelle. Le Prophète lui-même a dit: «Je juge sur les apparences; c'est Dieu qui a la charge des secrets». Ce qui signifie: «Je juge d'après l'opinion générale, recueillie auprès de témoins faillibles». Les Prophètes eux-mêmes ne sont pas à l'abri de l'erreur, en matière de jugement personnel: que dire donc de nous-mêmes?

Évidemment, on objectera ici sur deux points. *Primo*: «Cette attitude, admissible dans le cas de la réflexion personnelle, ne s'applique pas aux bases même de la foi. Là, celui qui se trompe est sans excuse. Que répondre à cela»? — Réponse: «Les fondements de la foi se trouvent dans l'Écriture et la Tradition. Pour le reste (détails ou controverse), ce qu'il renferme de vérité peut s'identifier en recourant à la «Juste Balance», c'est-à-dire à l'ensemble des cinq règles citées dans le Livre et rappelées dans mon traité de «La Juste Balance» (1).

Objection: «Ce critère n'est pas admis par tes adversaires». — Réponse: «S'il est bien compris, il est inconcevable qu'il y ait désaccord à son sujet. De la part des partisans de l'«Enseignement»? Mais c'est au Coran que je l'ai pris. De la part des logiciens? Mais il est conforme aux conditions et aux règles de la logique. De la part des Scolastiques? Mais il s'accorde avec leurs idées sur les démonstrations spéculatives et sur le critère du vrai dans le domaine scolastique».

---

(1) Il s'agit du petit traité de logique *Al-Qisṭās Al-Mustaqīm* (éd. du Caire, 1318/1900), dont il sera question encore plus loin (p. 103). Traduction et introduction par Victor Chelhot (*B.E.O.*, Damas, 1958, p. 7-98). Ghazāli, au sujet de ce titre, pense à Coran LVII, 25 (cf. Blachère, *op.cit.*, III, p. 919): «Nous avons fait descendre avec eux l'Écriture et la Balance, afin que les hommes pratiquent l'équité». Pour l'interprétation de ce verset dans le sens du syllogisme et du raisonnement analogique, même chez un littéraliste ḥanbalite comme Ibn Taymiyya, cf. Laoust, *op.cit.*, p. 242.

Objection: «Si tu as en main un pareil critère, que ne supprimes-tu le désaccord entre les hommes» ? — Réponse : Je le ferais, s'ils voulaient m'écouter. J'ai expliqué comment s'y prendre, dans mon traité de «La Juste Balance». Réfléchis, et tu verras que mon critère est le bon et qu'il supprime tout désaccord, à condition qu'on m'écoute. Mais tous ne le font pas. Certains l'ont fait, et je les ai mis d'accord.

Et ton Imām, il veut les mettre tous d'accord, quoiqu'ils n'écoutent guère. Pourquoi n'y est-il pas encore arrivé? Pourquoi ʻAlī, premier des Imām, n'y a-t-il pas réussi? Se croit-il capable de les rendre dociles malgré eux? Pourquoi a-t-il échoué jusqu'ici? Jusqu'à quand a-t-il remis son affaire? A quoi a-t-il abouti d'autre qu'à accroître le désaccord et le nombre des adversaires?

Mais oui: On craignait que ce désaccord ne conduisît à répandre le sang, à ruiner le pays, à rendre les enfants orphelins, à couper les routes, à piller les biens (1). Or, à travers le monde, votre œuvre de pacification a entraîné des événements inouïs jusqu'alors.

Secundo: Deuxième objection: «Tu veux faire cesser tout désaccord. Mais l'homme hésite entre les écoles qui s'affrontent et les controverses rivales: il n'est pas tenu de n'entendre que toi, et non ton adversaire. Or, la plupart sont contre toi et rien ne vous distingue les uns des autres».

Réponse: Cette objection se retourne contre son auteur. En effet, le lecteur perplexe, que tu voudrais attirer, peut te demander ce qui te rend supérieur aux autres, alors que les hommes de science sont en désaccord avec toi. Je voudrais bien connaître ta réponse: Diras-tu: «Mon Imām est indiqué par un texte»? Mais qui te

(1) La leçon se trouve dans tous les mss, bien que le sens soit surprenant. Sans doute Ghazāli veut-il ironiser ici.

croirait, quand ce texte n'est pas sorti de la bouche du Prophète? Les hommes de science s'accordent sur tes inventions et tes mensonges.

Admettons, cependant, que le lecteur perplexe te concède la possession de ce texte, hésite sur le fondement de la prophétie et te propose que ton Imām ait recours au miracle de Jésus, en disant: «la preuve de mon authenticité, c'est que je ressuscite ton père»: Admettons qu'il le ressuscite. Mais les hommes ne furent pas unanimes à reconnaître, à cause de ce miracle, l'authenticité de Jésus.

Dans ce domaine, en effet, il y a des problèmes que seul un raisonnement minutieux peut résoudre. Or, selon toi, le raisonnement n'est pas digne de foi. Pourtant, le miracle ne prouve l'authenticité, qu'à condition de connaître aussi la magie et de bien distinguer entre elle et le miracle. Il faut aussi savoir si Dieu n'égare pas ses serviteurs (question délicate, mais bien connue)...

Que répondras-tu? Ton Imām n'a pas plus de titres à être suivi que ses détracteurs.

Les partisans de l' «Enseignement» reviennent alors aux arguments rationnels que pourtant ils rejettent, tandis que leurs adversaires présentent les mêmes arguments, ou de plus clairs encore.

Cette seconde objection s'est donc retournée contre ses auteurs: du premier au dernier d'entre eux, ils seraient bien incapables d'y répondre (1).

L'erreur ne s'est répandue que par la faute d'esprits faibles, qui ont voulu les raisonner. Au lieu de mettre en jeu l'activité rationnelle, ils se sont bornés à répondre. Méthode qui prolonge le débat, ne fait pas gagner de temps et ne réduit pas l'adversaire au silence.

On dira: «Voilà bien l'activité rationnelle. Mais y a-t-il une

---

(1) Cf. Abd el-Jalil, *art.cit.* p. 69, n. 3.

réplique directe»? — Réponse: Oui. Au lecteur perplexe qui confesse son embarras sans en expliquer l'objet, on peut comparer le malade qui demande la guérison d'un mal dont il ne précise pas la nature. Il faut dire au second qu'il n'y a pas de remède au mal en général, mais seulement pour une affection déterminée (telle que migraine, colique ou autre). Au premier, on fera détailler l'objet de son embarras. Cela fait, on lui montrera comment appliquer mes Cinq Règles. S'il comprend bien celles-ci, il reconnaîtra en elles la norme de la vérité, le fidèle instrument de mesure, le critère de l'exacte pesée. Ainsi l'étudiant en arithmétique comprend à la fois le calcul lui-même, et la science authentique du professeur.

J'ai exposé clairement tout cela en vingt feuillets environ, dans mon traité de «La Juste Balance».

Mon dessein actuel n'est pas de révéler l'erreur de leur doctrine. Je l'ai déjà fait dans mes précédents ouvrages : *Al-Mustaẓhirī*; le *Kitāb Ḥujjat al-Ḥaqq* (qui répond à des propos rapportés à Bagdad), le *Mifṣal al-Khilāf*, en douze chapitres, où je réponds à des propos recueillis à Hamadān; *Al-Darj*, disposé en tableaux, qui contient de médiocres propos réunis à Ṭūs; enfin *Al-Qisṭās Al-Mustaqīm* («La Juste Balance»), qui vise à exposer le critère des sciences et à montrer qu'on peut se passer de l'Imām (1).

Je veux me borner à faire ressortir que ces hommes n'offrent aucun remède aux ténèbres des diverses opinions. Malgré leur impuissance à prouver la désignation de l'Imām, nous avons été longtemps d'accord avec eux. Nous avons partagé leur conviction de la nécessité d'un «Enseignement» et d'un maître infaillible, qui serait le leur. Mais, à nos questions sur l'enseignement de ce maître, aux problèmes que nous leur avons posés, ils n'ont rien

(1) Pour une utilisation de ce passage, cf. Jabre, *art.cit.*, in *MIDEO*, p. 99.

compris et n'ont su que répondre. Ils nous ont alors renvoyés à l'Imām caché, en disant: «il faut absolument aller le voir». Ils ont l'étrange prétention d'avoir trouvé le maître qu'ils ont cherché: mais ils n'ont rien appris de lui. Ils sont comme quelqu'un de malpropre qui s'épuiserait à trouver de l'eau, mais ne se laverait pas et resterait sale.

Certains d'entre eux revendiquent un peu de science, qui se ramène à des bribes insipides de la Philosophie de Pythagore. Celui-ci est un des premiesrs Anciens, et sa doctrine est plus vaine que celle des «Philosophes». Aristote l'a réfuté et a révélé la faiblesse et l'erreur de ses théories (que l'on retrouve dans le livre des «Frères de la Pureté»); c'est le rebut de la Philosophie.

Il est étrange de voir ces gens peiner toute leur vie en quête de savoir, et se contenter de banalités sans valeur, tout en croyant avoir atteint la pointe extrême de la science. Nous les avons fréquentés, et nous avons sondé leur apparence et leur for intérieur. Leurs efforts se bornent à faire peu à peu admettre, au vulgaire et aux esprits faibles, la nécessité de s'en rapporter à un maître. En cas de refus, ils engagent avec eux une ferme discussion qui leur clot la bouche. En cas d'accord, si l'on demande à connaître la science du maître, à profiter de son enseignement, ils s'arrêtent et vous disent: «puisque tu admets cela, cherche-le toi-même, ce maître. Je n'en demandais pas plus...». Car ils savent bien qu'en allant plus loin, ils se couvriraient de honte, incapables qu'ils sont de résoudre la moindre difficulté, ou même de la comprendre, à plus forte raison d'y répondre.

Les voilà tels qu'ils sont. Les connaître, c'est les juger à leur taille exigüe. Nous les avons fréquentés, et nous avons secoué leur poussière de nos mains.

CHAPITRE IV

LA VOIE MYSTIQUE (1) (*ṣūfīyya*)

Je passai ensuite à l'étude de la Voie mystique (*ṣūfīyya*). Elle consiste à reconnaître science et action pour également nécessaires. Elle vise à lever les obstacles personnels (2) et à purifier le caractère de ses défauts. Le cœur finit ainsi par être débarrassé de tout ce qui n'est pas Dieu, pour se parer du seul nom de Dieu.

Mais la science m'était plus aisée que l'action. Je commençai par lire les ouvrages de mystique: «L'Aliment des Cœurs», par Abū Ṭālib Al-Makkī (3), les œuvres d'Al-Ḥāriṯ Al-Muḥāsibī (4) des citations d'Al-Junayd (5), d'Al-Shiblī (6) ou d'Abū Zayd Al-Bisṭāmī (7) et d'autres cheikhs. J'appris ainsi la quintessence de leur dessein spéculatif et ce qu'on peut acquérir par l'enseigne-

---

(1) Cf. supra, p. 58 n. 4.

(2) Il faut prendre ici le terme «*nafs*», dans le sens réfléchi, qui est d'ailleurs le sens étymologique vrai.

(3) Mort à Bagdad en 386/996, chef du système théologique des *Sālimiyya* de Baṣra. Ghazāli a transcrit des passages entiers du *Qūt al-Qulūb* dans l'*Iḥya*. Cf. *Munqiḏ*, éd. cit., p. 122, n. 1, *EI*, t. III, p. 185 et Brockelmann, *GAL*, I, 217.

(4) Cf. supra p. 86 n. 3.

(5) Mort en 289/920; cf. *Munqiḏ*, éd. cit. p. 122, n. 3. Cf. aussi *EI*, t. I, p. 1095. Massignon, *Recueil*, p. 49, *Essai*, p. 273; Brockelmann, *GAL*, t. I, p. 215.

(6) Né à Bagdad en 247/861; y mourut en 334/945. Cf. aussi *EI*, t. IV, p. 374, et Massignon, *Passion*, p. 41-43, 306-310.

(7) Mort en 261/875 ou 264/877. Très célèbre. On ne connaît sa doctrine que par quelques passages de 'Aṭṭār, dans son *Taḏkīrāt 'l-awliyā'* (éd. Nicholson, 1, p. 134). Cf. aussi *Munqiḏ*, éd. cit., p. 123, n. 1 et Massignon, *Recueil*, pp. 27-33.

ment et l'ouïe. Mais il m'apparut que ce qui leur est spécifiquement propre ne se peut atteindre que par le «goût», les états d'âme (1) et la mutation des attributs.

C'est ce qui se passe pour la santé et la satiété, par exemple. Quelle différence entre, d'une part, la simple connaissance de leurs définitions, de leurs causes et de leurs conditions respectives, et, d'autre part, le fait d'être soi-même bien portant ou rassasié ! Entre le fait d'être ivre et la connaissance de la définition de l'ivresse (cet état dû aux vapeurs qui montent de l'estomac au cerveau) ! L'ivrogne ne connaît pas la définition et la science de l'ivresse : il ne s'en doute même pas. Et celui qui est sobre les connaît bien, quoiqu'il soit à jeûn. De même, un médecin malade connaît bien la définition de la santé, ses causes et les remèdes qui la rétablissent : il est pourtant malade. Eh bien, connaître la réalité de la vie ascétique, avec ses conditions et ses causes, est une chose ; mais c'en est une tout autre que d'être effectivement dans l'état d'âme de l'ascétisme et du détachement des biens de ce monde.

Or, j'ai compris avec certitude que les mystiques ne sont pas des discoureurs, mais qu'ils ont leurs états d'âme. Ce qui pouvait s'apprendre, je l'avais acquis. Le reste, c'est affaire de gustation et de bonne voie. Grâce à mes recherches dans le domaine des sciences, tant religieuses que rationnelles, j'en étais arrivé à une foi inébranlable en Dieu, à la Révélation et au Jugement Dernier.

Ces trois principes religieux s'étaient fortement gravés dans

---

(1) Le goût est une connaissance directe et immédiate de l'enseignement religieux qui devient comme un état d'âme. Cf. *Iḥya,* I, 91. Dans ce sens, le goût s'oppose à l'acceptation de foi, comme au savoir qui se fait par moyen terme, étant basé sur le raisonnement. Cf. aussi *Iḥya,* IV, 123 pour l'identité entre *ḥāl* (état d'âme), *d̠awq* qui est synonyme de *Idrāk* (connaissance directe). Cf. aussi plus loin (p. 114) pour la différence entre la connaissance par goût, par la preuve (le savoir) et par simple croyance.

mon cœur, non comme effet d'arguments choisis et rédigés, mais à la suite de motifs, de circonstances et d'expériences qu'il ne m'est pas possible d'énumérer.

Je voyais bien aussi que je ne pouvais espérer la félicité éternelle qu'en craignant Dieu et en chassant les passions, c'est-à-dire en commençant par rompre les attaches de mon cœur avec le monde. Il me fallait quitter les illusions d'Ici-Bas, pour me tourner vers l'Éternel Séjour et vers la pointe extrême du désir de Dieu. Tout cela exigeait d'éviter l'honneur et l'argent et de fuir tout ce qui occupe et attache l'homme.

Je suis donc rentré en moi-même: j'étais empêtré dans les liens qui me ligotaient de partout. J'ai réfléchi à mes actes — l'enseignement étant le meilleur — et j'ai vu que mes études étaient futiles, sans utilité pour la Voie.

Et puis, à quelle fin dispensais-je mon enseignement? Mon intention n'était pas pure, elle n'était pas tendue vers Dieu. Mon propos n'était-il pas plutôt de gagner la gloire et la renommée? J'étais au bord branlant d'un précipice; si je ne me redressais pas, j'allais tomber dans le Feu.

Je ne cessais d'y penser, tout en restant encore indécis. Un jour, je décidais de quitter Bagdad et de changer de vie; mais je changeais d'avis, le lendemain. Je faisais un pas en avant, et un autre en arrière. Avais-je, au matin, l'ardente soif de l'Au-Delà, que, le soir, l'armée du désir venait l'attaquer et l'abattre. La concupiscence m'enchaînait sur place, tandis que le héraut de la foi me criait: «En route! En route! La vie est brève, long le voyage. Science et action ne sont pour toi qu'apparence et que faux-semblant. Si tu n'es pas prêt, dès maintenant, pour l'Autre Vie, quand le seras-tu? Et si tu ne romps pas maintenant tes amarres, quand donc le feras-tu»? A ce moment, l'impulsion était donnée : ma décision de partir était prise.

Mais Satan revenait me dire: «Ce n'est qu'un accident! Ne te laisse pas aller, cela va passer vite... Si tu cèdes, tu perdras ces honneurs, cette situation stable et tranquille, cette parfaite sécurité sans rivale. Tu risques de te reprendre et de les regretter: revenir en arrière ne serait pas facile...».

Ces tiraillements, entre la concupiscence et les appels de l'Au-Delà, ont duré près de six mois — à partir du mois de Rajab 488 pendant lequel je passai du libre-arbitre à la contrainte. En effet, Dieu me noua la langue, m'empêchant ainsi d'enseigner. J'eus beau lutter, pour parler au moins une fois à mes élèves, ma langue me refusa tout service. Et ce nœud sur la langue fit naître dans mon cœur une mélancolie. Je ne pouvais plus rien avaler, prendre aucun goût aux aliments, à la boisson.

Mes forces s'affaiblirent. Les médecins désespéraient: «le mal, disaient-ils, est descendu au cœur, d'où il a rayonné dans les humeurs; il n'est d'autre remède que de le délivrer du souci qui le ronge».

Sentant mon impuissance, incapable de me décider, je m'en remis à Dieu, ultime recours des nécessiteux. Je fus exaucé par celui qui «écoute le nécessiteux, quand celui-ci le prie» (1). Il me rendit aisé le renoncement aux honneurs, à l'argent, à la famille et aux amis.

Je feignis de vouloir me rendre à la Mekke, alors que je me préparais à partir pour Damas. Je craignais, en effet, de donner l'éveil au Calife et à quelques amis (2). Il me fallut enfin user de stratagèmes pour quitter Bagdad, bien décidé à n'y plus revenir. Je m'exposai ainsi aux reproches des Irâquiens, dont aucun ne pouvait supposer que je pusse renoncer, pour des motifs religieux,

---

(1) Coran XXVII, 62, cf. Blachère, *op.cit.* II.
(2) Pour tout ce passage, cf. ici Introd. p. 22 sq.

à un enseignement qui représentait, à leurs yeux, le sommet de la religion («leur plus haute idée du savoir n'allait pas plus loin») (1).

Ensuite, les gens s'embrouillèrent dans leurs hypothèses. Les uns, à l'extérieur de l'Irâq, crurent mon départ imposé par les autorités. D'autres, proches de celles-ci, voyant leur insistance à me garder et mon propre détachement, disaient: «C'est un coup du ciel, un mauvais œil qui a frappé les Musulmans et les savants»!

Je quittai donc Bagdad, après avoir distribué mon argent, ne gardant que le strict nécessaire pour nourrir mes enfants. En effet, mon argent irâquien était réservé aux bonnes œuvres, investi en fondations pieuses destinées aux Musulmans. Or je ne voyais, dans le monde, d'autre bien que le savant pût mieux utiliser pour sa famille.

Je me rendis à Damas, où je passai près de deux ans, consacré à la retraite et à la solitude, aux exercices et aux combats spirituels, tout occupé à purifier mon âme, à polir mon caractère, à rendre mon cœur propre à accueillir Dieu — selon l'enseignement des Mystiques. Je séjournai quelque temps dans la Mosquée de Damas: je passais la journée en haut du minaret, après m'être enfermé dedans.

De Damas, j'allai à Jérusalem: chaque jour, je m'enfermai dans la Mosquée du Rocher.

Vint alors l'appel des Lieux-Saints, du pèlerinage à la Mekke, à Médine (auprès du Prophète) — après avoir visité la tombe d'Abraham. Et je me mis en route pour le Ḥejāz.

Plus tard, certaines préoccupations, des affaires de famille me rappelèrent dans ma «patrie». J'y revins, alors que j'étais l'homme le plus éloigné du retour: je préférais la retraite, par goût de la solitude et désir d'ouvrir mon cœur à la prière. Cependant, les

(1) Coran LIII, 31.

circonstances, les soucis domestiques, les obligations matérielles avaient faussé le sens de ma décision et troublé le meilleur de ma solitude. Mon âme n'était en paix qu'à des intervalles intermittents — auxquels j'aspirais sans cesse, auxquels, malgré les obstacles, je revenais toujours (1).

Ma période de retraite a duré environ dix ans (2), au cours desquels j'ai eu d'innombrables, d'inépuisables révélations. Il me suffira de déclarer que les Mystiques (*ṣūfī*) suivent, tout particulièrement, la Voie de Dieu. Leur conduite est parfaite, leur Voie droite, leur caractère vertueux. Que l'on additionne donc la raison des raisonnables, la sagesse des sages, la science des Docteurs de la Loi! Peut-on compter ainsi améliorer leur conduite, ou leur caractère? Sûrement point! Car tout ce qui, en eux, bouge ou repose, leur apparence et leur for intérieur, tout s'allume à la flamme de la Prophétie dans sa niche (3). Et il n'est pas d'autre Lumière, sur la face de la terre...

Que dire d'une Voie où la purification consiste, avant tout, à nettoyer le cœur de tout ce qui n'est pas Dieu; qui débute (au lieu de «l'état de sacralisation» qui ouvre la prière) (4) par la fusion du cœur dans la mention de Dieu; et qui s'achève par le total anéantissement en Dieu? Et encore cet aboutissement n'est-il qu'un début par rapport au libre-arbitre et aux connaissances acquises. En fait, c'est le commencement de la voie, dont ce qui précède n'est que l'antichambre.

---

(1) Pour tout ce périple, et pour l'étude comparée de plusieurs documents relatifs à ce sujet, cf. Jabre, *art. cit.*, in *MIDEO*, p. 94 sq.

(2) De 488/1095 à 499/1105.

(3) Allusion à la «Sourate de la Lumière» (*Sūrat al-Nūr*).

(4) Acte religieux prescrit au début de la prière. Difficile à rendre par une traduction immédiate. Abd-el-Jalil traduit «état de sacralisation» (*Aspects intérieurs de l'Islām*, Paris 1956, p. 119).

Dès le début, c'est le commencement des Révélations et des visions. En état de veille, les Mystiques contemplent les anges et les esprits des Prophètes; ils entendent leurs voix et profitent de leurs conseils. Puis ils se haussent, de la vision d'images et de symboles, à des degrés ineffables. Nul ne peut tenter d'exprimer ces états d'âme, sans courir à l'inévitable échec.

Bref, les Mystiques en arrivent à une Proximité qui, pour certains, pourrait presque être l'Inhérence, pour d'autres l'Union et, pour d'autres, la Connexion (1). Ce qui est faux, comme nous l'avons montré dans notre traité d'*Al-Maqṣad al-Asnā*. Tout ce que devrait dire celui qui est dans cet état, c'est ce distique (2):

«Quoi qu'il se soit passé, je n'en parlerai point.
Toi, penses-en du bien: ne m'interroge point»!

Car celui qui n'a pas eu le privilège de la gustation ne connaît, de la réalité de la Prophétie, que le nom. En fait, les miracles des saints préfigurent les prophètes. Tels furent les débuts de Muḥammad, quand il allait s'isoler en prière, sur le mont Ḥerā' (3), et que les Arabes disaient: «Muḥammad brûle du désir de Dieu»!

Celui qui pratique la Voie goûte de semblables états d'extase. Et celui qui n'en a pas goûté peut, en fréquentant les Mystiques, recueillir directement leur témoignage, dont le contexte lui donnera toute certitude, ou, en assistant à leurs séances, profiter de leur foi

---

(1) Ces trois termes (*ḥulūl, ittiḥād, wuṣūl*) sont respectivement rendus par «Fusion de l'être, Identification, Union intime», dans la traduction de Barbier de Maynard (p. 62).

(2) Pour toutes ces notions de *fanā'* (anéantissement à soi-même), *qurb* (proximité) *ḥulūl* (inhérence) etc... cf. JABRE, *L'Extase de Plotin et le Fanā' de Ghazāli*, in Studia Islamica, fasc. VI, Paris 1956, p. 101 sq. surtout p. 106 et sq. où le passage en question est utilisé. Le vers cité est de Ibn Al-Mu'tazz (mort en 908).

(3) Colline située à 5 km. environ de La Mekke.

(car ils ne sont jamais des compagnons d'infortune). Quant à celui qui n'a pu les fréquenter, qu'il soit certain que tout cela est absolument prouvé, comme je l'ai dit au chapitre *'Ajā'ib Al-Qalb* de mon ouvrage sur «La Régénération des Sciences religieuses».

Or, la Science, c'est la vérification par la preuve; la Gustation, c'est l'intime connaissance de l'extase; et la Foi, fondée sur la conjecture, c'est l'acceptation des témoignages oraux et de ceux de l'expérience.

Tels sont les trois degrés, et «Dieu élèvera en hiérarchie ceux qui, parmi vous, auront cru et auront reçu la science» (1).

Les autres, ce sont les ignorants. Ils nient, par principe, tout ce qu'on leur dit à ce sujet, s'étonnent, écoutent encore, se moquent et disent: «Quelle histoire! Quelles divagations»! C'est de ces gens que Dieu a dit: «Parmi les Infidèles, il en est qui t'écoutent, mais quand, enfin, ils sortent de chez toi, ils demandent à ceux qui ont reçu la science: Qu'a-t-il dit, tout à l'heure? Ceux-là sont ceux dont le cœur a été scellé par Dieu et qui suivent leurs doctrines pernicieuses» (2).

Il faut, maintenant, après avoir parlé des Mystiques, que je traite de la réalité de la Prophétie et de ses particularités. C'est une question tout-à-fait indispensable.

---

(1) Coran LVIII, 11. Cf. Blachère, *op.cit.*, III, 1026.
(2) Coran XLVII, 16; cf. Blachère, *op.cit.*, III, 850.

QUATRIÈME PARTIE

LA RÉALITÉ DE LA PROPHÉTIE

La substance de l'homme, dans sa nature originelle, a été créée, vide, simple, sans connaître la pluralité des mondes de Dieu, que le Très-Haut est seul à connaître: «Nul ne connaît les armées du Seigneur, sauf Lui» (1). L'homme n'entre en rapport avec le monde que par la perception, destinée à lui permettre cette prise de contact avec le monde des êtres, c'est-à-dire avec les différentes sortes de créatures.

Le premier sens est celui du toucher. Grâce à lui, l'homme perçoit, par exemple, le chaud et le froid, l'humide et le sec, le lisse et le rugueux. Mais les couleurs et les sons lui échappent: ils n'existent pas pour le toucher.

Et puis c'est l'ouïe, qui fait entendre les sons et les mélodies.

Enfin vient le goût. Alors l'homme franchit les limites du monde des sens, grâce au discernement (qu'il acquiert vers l'âge de sept ans). A cette nouvelle étape, il perçoit de nouvelles choses, étrangères au monde des sens.

De là, il atteint un autre stade, celui de l'intellect, qui lui permet de saisir ce qui est nécessaire, possible et impossible, et ce qu'il n'avait pas perçu dans les étapes antérieures.

Au delà de l'intellect s'étend un autre domaine, une faculté

(1) Coran LXXIV, 31. Cf. BLACHÈRE, *op.cit.*, p. 11, 109.

nouvelle de vision (1) qui permet de voir ce qui est caché, ce qui arrivera dans l'avenir, et bien d'autres choses encore, aussi étrangères à l'intellect que le sont les connaissances rationnelles au discernement, et celui-ci à la perception des sens. Devant les objets connus par la raison, celui qui n'est qu'à l'âge du discernement se rebiffe et les trouve invraisemblables. De même, certaines personnes restées au stade de l'intellect ont rejeté, comme invraisemblables, ce qu'elles apprenaient du domaine prophétique. Cette attitude est ignorance pure. Ces sceptiques, n'étant pas arrivés eux-mêmes au stade supra-rationnel (qui n'existe donc pas pour eux), en concluent qu'il n'existe pas du tout.

Si l'aveugle né n'a jamais entendu parler des couleurs et des formes, et qu'on lui en parle tout d'un coup: il n'y comprendra rien et ne voudra pas le croire...

Dieu a rendu ces difficultés intelligibles, en donnant à ses créatures, avec le sommeil, un exemple des propriétés prophétiques, puisque le dormeur a des songes prémonitoires, tantôt transparents, tantôt symboliques. Or, un homme qui n'aurait aucune expérience personnelle du sommeil, et auquel on le décrirait (en disant qu'il y a des gens qui tombent en léthargie, perdent conscience, sensibilité, ouïe et vue, et perçoivent l'invisible), nierait ce conte incroyable, et justifierait son scepticisme en disant: «les facultés sensibles sont les facteurs de la perception; comment celui qui ne perçoit pas

---

(1) (Littéralement: «un autre œil» (c'est-à-dire: «un troisième œil»). Comparer ce passage avec *Mustaṣfā* 22-23, *Iḥyā'*, I, 49, 78, 79, II, 239, III, 7, 15, IV, 24, 363-364, et *Mishkāt*, 119; 131, 136, 138. Il n'y a pas ici affirmation d'une faculté supra-rationnelle chez le Prophète, mais il s'agit de la raison instinct qui chez lui atteint son plein développement normal. Cf. ici Introd. p. 44-45. Contra, MONTGOMERY-WATT, *The Authenticity of the works attributed to al-Ghazāli*, in *JRAS*, April 1952, p. 26-27 et *A Forgery in Al-Ghazāli's Mishkat*, in *JRAS*, April 1949, p. 9 sq.

certaines choses à l'état de veille, les percevrait-il quand il dort»? Et pourtant, l'existence et l'intuition sensible infirment ce genre de raisonnement par analogie!

L'intellect ne représente, dans la vie humaine, qu'une étape, avec laquelle l'homme acquiert une faculté nouvelle de vision qui lui permet d'embrasser toutes sortes de connaissances rationnelles, étrangères au domaine des sens. Il en est de même pour les Prophètes, qui ont comme un «troisième œil», dont la lumière éclaire l'invisible et le supra-rationnel.

Certains ont des doutes, portant soit sur la possibilité de la Prophétie, soit sur son existence réelle, soit sur son incarnation effective dans une personne donnée. Or, le fait qu'elle existe est bien la preuve qu'elle est possible. D'ailleurs, il y a des connaissances qu'on n'imaginerait pas d'acquérir par le seul intellect. C'est le cas de la médecine et de l'astronomie. On voit bien, en les étudiant, qu'il y faut le secours de l'inspiration divine, et qu'on n'y arrive pas par l'expérience! Il y a des lois astronomiques qui ne se vérifient qu'une fois tous les mille ans: comment pourrait-on le savoir par expérience? Il en est de même pour les propriétés des remèdes.

Ceci montre qu'il existe une Voie pour percevoir ces phénomènes qui échappent à l'intellect — et c'est précisément la Prophétie. Mais la connaissance supra-rationnelle n'est que l'une de ses nombreuses propriétés. Ce n'est qu'une goutte d'eau dans la mer.

Je n'ai mentionné cette propriété qu'à cause de l'exemple que propose le sommeil. Et j'ai cité deux cas analogues: ceux de la médecine et de l'astronomie, dont on peut rapprocher les miracles des Prophètes, comme eux inaccessibles à l'intellect.

Quant aux autres propriétés de la Prophétie, on les perçoit par la gustation, en suivant la Voie mystique. Tandis que la con-

naissance supra-rationnelle ne t'est devenue intelligible qu'à cause de l'exemple du sommeil. Comment croire à une autre propriété prophétique dont on n'aurait, en soi, aucun exemple (car l'entendement précède l'assentiment)? Aussi faut-il, dans ce cas, aborder la Voie mystique: on acquiert une partie de cette faculté supra-rationnelle par gustation, et le reste par une sorte d'assentiment accordé à ce qui échappe au raisonnement analogique. Et cette unique propriété de la Prophétie suffit alors pour croire au principe même de la Prophétie.

Douterais-tu de l'inspiration divine de tel ou tel Prophète? Il te suffit de connaître ses facultés, soit par intuition, soit par ouï-dire. Du moment, en effet, que tu connais la médecine et le droit, par exemple, tu peux pressentir quelles sont les facultés des médecins et des juristes, les écouter parler, même si tu ne les connais pas personnellement. Et rien ne t'empêche, non plus, de savoir que Shâfi'ī était juriste et Galien médecin, et de le savoir réellement, et non par soumission au principe d'autorité. Il te suffit d'étudier quelque peu le droit et la médecine, de lire les ouvrages de ces deux auteurs, pour connaître nécessairement leur mentalité.

Tu dois, de même, si tu as compris le sens de la Prophétie, et si tu as souvent recours au Coran et aux «logia», savoir avec certitude que Muḥammad est arrivé au plus haut degré de la Prophétie. Tu dois aussi t'aider de l'expérience de ses propos, sur la pratique religieuse et son effet pour la purification des cœurs. Comme il a eu raison de dire que «celui qui agit selon ce qu'il sait, Dieu lui donne en partage de connaître ce qu'il ne savait pas»! Et encore, que «le valet du tyran deviendra son esclave»! Ou bien, que «celui qui n'a qu'un souci en tête, Dieu le tiendra quitte des soucis de ce monde et de l'autre»! Refais l'essai de ces paroles mille et mille fois, et tu acquerras une connaissance nécessaire et qui ne laisse place à aucun doute!

Telle est la Voie de la certitude en ce qui concerne la Prophétie. Elle vaut mieux que celle des prodiges — tels que baguette changée en serpent, ou lune fendue en deux (1) — qui, dégagés de leur contexte débordant, peuvent se ramener à la magie, à l'illusion, ou même au piège tendu par Dieu: car «Il égare qui Il veut et Il guide qui Il veut» (2).

Tu en arrives maintenant à la question des miracles. Il se peut que tu croies au miracle, en te fondant sur un raisonnement bien ordonné tendant à en démontrer l'existence. Il se peut aussi que ta foi soit tranchée par un autre raisonnement méthodique faisant ressortir les traits extérieurs et l'ambiguïté du phénomène. L'exemple de ces faits insolites ne doit être qu'un des arguments, une des parties de ton raisonnement d'ensemble. De cette façon, tu auras acquis une connaissance nécessaire, aux fondements indéfinissables... Comme celui qui tiendrait une information de plusieurs sources différentes: il ne peut préciser celle qui lui a donné la certitude. Il est sûr de son fait, sans en connaître l'origine. Celle-ci fait partie d'un tout, mais elle n'est pas fondée précisément sur telle ou telle affirmation. *C'est cela, la foi solide et scientifique.* Quant à la «gustation» elle est comme une «vision»: elle consiste à «prendre par la main» (3) et ne se rencontre que dans la Voie mystique.

Et voilà! Ce que j'ai dit de la réalité de la Prophétie est suffisant pour le but que je vise actuellement. Nous allons voir, maintenant, comment l'homme en a besoin.

---

(1) Comparer ce passage avec la position du problème de la certitude au début du texte, p. 62-63. C'est en fonction de l'enseignement prophétique que Ghazāli posait ce problème, et non en philosophe cherchant à faire la critique de la connaissance en général.

(2) Coran II, 142 et *passim.*

(3) Pour cette expression, voir plus loin, p. 109, § 4.

CINQUIÈME PARTIE

RAISON DE MON RETOUR A L'ENSEIGNEMENT

[A — Les médecins des cœurs]

Au cours de mes dix années de retraite et de solitude, il m'est apparu (par gustation, démonstration, ou acte de foi) que l'homme est créé avec un corps et un «cœur» — c'est-à-dire un esprit qui est le siège de la connaissance de Dieu, et qui n'a rien à voir avec la chair et le sang (que le cadavre et l'animal ont en commun avec l'homme).

La santé du corps le réjouit, la maladie est sa perte. Le «cœur», aussi, peut être bien portant (et seul sera sauvé «celui qui est venu à Dieu avec un cœur pur» (1), comme il peut succomber à une maladie mortelle (quand «un mal est dans son cœur) (2). Ignorer Dieu est un poison mortel; lui désobéir, pour suivre ses passions, une cause de maladie. Au contraire, reconnaître Dieu est l'antidote de vie; lui obéir, en contrariant ses propres passions, voilà le remède qui guérit. Le traitement des maux de «cœur» et le retour à la santé (aussi bien que pour les maladies physiques) ne se peuvent attendre que des remèdes.

Or, les remèdes du corps agissent en vertu de leurs propriétés

---

(1) Coran XXVI, 89. Blachere, *op.cit.* II, 204.
(2) Coran XXIV, 50. Blachere, *op.cit.*, III, 1017.

spécifiques, que les gens intelligents ne perçoivent point par l'intellect: il leur faut s'en remettre aveuglément aux médecins, qui tiennent leur science des Prophètes (lesquels sont au courant, «ès-qualités»). Il en est de même des pratiques religieuses: elles sont définies, mesurées par les Prophètes, et leur modalité d'action ne saurait être perçue par l'intellect. Là encore, il faut accepter l'avis conforme des Prophètes, issu de la lumière prophétique, et non du truchement de l'intellect.

Les remèdes sont composés selon des proportions déterminées (certains pèsent deux fois plus que d'autres), dont le secret provient de leurs propriétés spécifiques. C'est aussi le cas des pratiques religieuses — ces remèdes pour les maux de «cœur». Elles se composent de plusieurs gestes différents, en proportion variable. C'est ainsi qu'une prosternation vaut deux inclinaisons, et que la prière de l'après-midi vaut deux fois celle du matin. La raison secrète en est due à des propriétés particulières que, seule, la lumière de la Prophétie peut éclairer. Il faudrait beaucoup de sottise et d'ignorance pour chercher, à ces distinctions, un motif «raisonnable», ou les expliquer par simple coïncidence.

D'autre part, il y a, dans tout remède, un produit de base, auquel on ajoute une «préparation», aux effets complémentaires. De même pour les prières ou les œuvres surérogatoires: leur action parachève celle des éléments de base dans les pratiques rituelles.

En somme, *les Prophètes sont les médecins des «cœurs»*. L'intellect n'a d'autre objet que de nous le faire comprendre: l'assentiment rationnel qu'il entraîne témoigne en faveur de la Prophétie, car il reconnaît son impuissance à percevoir ce que perçoit «l'œil prophétique». Nous sommes *pris par la main*, et, dociles, nous nous laissons guider comme des aveugles, ou des patients par les médecins. Mais là est la limite de l'intellect: *il ne va pas au-delà*, sauf pour faire comprendre au malade les prescriptions du médecin. Tel est, du

moins, le fruit de nos connaissances, développées par nécessité au lieu de simple intuition sensible, dans nos années de retraite et de solitude.

[B — La tiédeur de la foi]

On a vu combien les hommes ont peu de foi dans la Prophétie: son principe, sa réalité, son action. J'ai constaté que les responsables de cette tiédeur sont au nombre de quatre: les Philosophes, les Mystiques (*ṣūfī*), les partisans de l'Enseignement, et enfin les hommes de science.

J'ai interrogé quelques-uns de ceux qui se soustraient à la Loi Divine, en scrutant leurs hésitations, leur croyance et leur pensée intime. «Pourquoi donc, leur disais-je, rester ainsi en arrière? Il est stupide de vendre l'Autre Monde pour celui-ci, si tu crois en celui-là sans te préparer à t'y rendre. Toi qui ne vendrais rien de matériel à moitié prix, tu irais vendre l'infini pour des jours qui te sont comptés? Et si tu n'y crois pas, tu n'es qu'un païen! Dans ce cas, mets-toi en quête de la foi! Vois donc la cause de ta secrète impiété, ta doctrine enfouie au plus profond de toi-même! C'est elle qui te rend si hardi, bien que tu n'en souffles mot — pour te parer d'une foi convenable et profiter des honneurs de la Loi»...

L'un de ceux-ci me répond: «S'il fallait t'écouter, les savants seraient les premiers à donner l'exemple. Pourtant, l'un des plus célèbres ne fait pas sa prière; un autre boit du vin; celui-ci dévore les biens de main-morte et mange l'argent des orphelins. Celui-là dilapide le Trésor Public, et ne se garde pas des choses défendues; un dernier touche des cadeaux, pour infléchir ses jugements ou les témoignages. Et ainsi de suite».

— Un deuxième se dit fort avancé dans la Mystique, au point de n'avoir plus besoin de pratiquer sa religion!

— Un troisième donne un prétexte équivoque de libertin (1). *Et tous ceux-là sont ceux qui ont perdu la Voie mystique.*

Un quatrième a fréquenté les partisans de l'Enseignement. «Le Vrai, dit-il, est difficile: la route est barrée, les controverses multiples, telle tendance ne vaut pas mieux qu'une autre, et les arguments rationnels se contredisent. On ne peut se fier à l'opinion des gens, et les partisans de l'Enseignement tranchent sans avoir besoin de preuve. Dans ces conditions, comment ne pas douter de la certitude»?

Le cinquième me dit: «Je n'agis pas par simple conformisme. Mais j'ai étudié la Philosophie et perçu la réalité de la Prophétie. Or, elle se ramène à la sagesse (2) et au bien-public. Les pratiques cultuelles qu'elle recommande ont pour unique objet de discipliner le commun des hommes, de les empêcher de s'entre-tuer, de se quereller et de s'abandonner à leurs désirs. Seulement, moi, je ne suis pas un quelconque ignorant, pour me plier aux obligations légales. Je suis plutôt un dialecticien, qui pratique la connaissance rationnelle. J'y vois clair et me passe de conformisme»!

Tel est le summum de la foi pour ceux qui ont appris la Philosophie des Théistes et étudié dans les livres d'Avicenne et d'Al-Fārābī (3). L'Islam n'est plus pour eux qu'une parure extérieure!

Peut-être s'en trouve-t-il, parmi eux, qui lisent le Coran,

---

(1) *Ibāḥa*: «secte qui s'est éloignée de celle des Soufis» (B. de Maynard, p. 75).

(2) Il ne s'agit pas ici de la Sagesse ni de la philosophie proprement dite, mais plutôt d'une sorte d'éthique empirique basée sur la connaissance de Dieu, et qui était alors considérée comme une technique au sens propre du terme, ayant ses lois et son objet. Celui qui la pratiquait s'appelait *ḥakīm*. Comparer par exemple avec *Iḥyā'* III, 8, 19; *Qisṭās*, 97. V. Chelḥot (1958, p. 44) traduit par «dialectique».

(3) Cf. supra, p. 73 n. 2.

assistent aux réunions et aux prières et exaltent la Loi révélée. Pourtant, ils continuent à boire du vin et à se conduire mal. Si on leur demandait: «à quoi bon faire sa prière, puisque la Prophétie est fausse»? ils répondraient sans doute: «c'est une bonne gymnastique, une coutume locale, et c'est utile à la protection des vies et des biens». Mais peut-être reconnaîtraient-ils que la Loi révélée est vraie, et la Prophétie réelle. Dans ce cas, pourquoi boire du vin? Réponse probable: «le vin n'est défendu qu'en raison des excès auxquels il peut conduire. Or, je suis assez raisonnable pour les éviter; je ne cherche, en buvant, qu'à m'aiguiser l'esprit». Et il ajoute qu'Avicenne écrit «avoir promis à Dieu de vanter la Révélation, de pratiquer sa religion et de ne pas boire par plaisir, mais à titre de remède». Le plus qu'on puisse donc exiger, tant au regard de la foi que des pratiques religieuses, c'est de faire une exception pour le vin, lorsqu'il est pris comme remède.

Voilà bien la foi de ceux qui se disent des gens de foi! Beaucoup se sont trompés à leur sujet, ou l'ont été, plus encore, par la faiblesse des objections de leurs détracteurs, qui consistaient seulement à rejeter la géométrie, la logique et d'autres sciences exactes...

[C — Mon retour a l'enseignement]

Je vis donc que la foi avait faibli à ce point, pour tous ces motifs. Je me sentais capable de dévoiler ces ambiguïtés: démasquer ces gens-là m'était plus facile que boire un verre d'eau, tant j'avais fréquenté leurs sciences et leurs voies — je veux dire celles des Mystiques, des Philosophes, des partisans de l'Enseignement et des prétendus savants. Alors, ma décision jaillit, comme un silex, nette et précise: «à quoi bon la solitude et la retraite, quand le mal est universel, que les médecins sont malades, et les hommes sur le point de périr»?

Là-dessus, je me mis à réfléchir: «tu vas donc entreprendre de dissiper cette tristesse et de chasser ces ténèbres, alors que le temps est à la torpeur et l'époque à la vanité. Toi qui voudrais remettre tes contemporains dans le droit chemin, sache bien qu'ils vont tous se retourner contre toi. Comment leur tenir tête, et comment vivre avec eux, si le moment n'est pas propice, et sans l'appui d'une autorité religieuse contraignante»?

Il me semble donc que Dieu m'autorisait à continuer ma retraite, sous prétexte que j'étais incapable d'administrer victorieusement la preuve de la vérité. C'est alors que, par la volonté de Dieu, les autorités (1) se décidèrent spontanément, sans pression extérieure, et me donnèrent l'ordre strict de me rendre à Nishāpūr, pour combler le vide de mon absence. L'injonction fut assez impérative pour m'exposer, en cas de refus, à tomber en disgrâce.

Ma première résolution me parut devenue caduque. «Il ne faut pas, me dis-je, que tu souhaites rester solitaire par paresse et goût du repos. Tu ne dois pas t'attendre à devenir célèbre et respecté. Et tu n'as pas, non plus, à fuir le contact des autres, car tu ne voulais pas continuer ta retraite pour éviter les difficultés de la vie en commun».

Dieu a dit: «Au nom de Dieu, le Bienfaiteur Miséricordieux A.L.M. Les Hommes croient-ils qu'on les laissera dire : «Nous croyons!» sans qu'ils soient éprouvés? Nous avons certes éprouvé leurs prédécesseurs» (2).

Et Dieu dit à son envoyé, qui est la plus chère de ses créatures: «Certes, des Apôtres (venus) avant toi ont été traités d'imposteurs.

---

(1) Il s'agit de Fakhr al-Molk, ministre de Sanjār; cf. ici Introduction p. 24; cf. aussi Jabre, *art.cit.* in *MIDEO*, p. 99, et Subki, *Ṭabaqāt Ash-Shāfiʿīyya*, t. IV, p. 108.

(2) Coran XXIX, 2; cf. Blachère, *op.cit.*, II, 524, avec n. 1 pour les sigles A.L.M.

Ils supportèrent avec constance d'être traités d'imposteurs et d'être malmenés, jusqu'à ce que leur vint Notre Secours. Nul modificateur aux arrêts de Dieu ! Certes tu as reçu quelqu'histoire des Envoyés» (1).

Et Dieu dit: «Au nom de Dieu le Bienfaiteur Miséricordieux. Y.S. Par la Prédication Sage», jusqu'à sa Parole: «Tu peux seulement avertir celui qui suit l'édification» (2).

— Je consultai alors plusieurs hommes de bon conseil et de prière. Ils convinrent de m'indiquer de renoncer à ma retraite et de sortir de mon «coin» (*zāwiya*) (3). De plus, des hommes de bien firent, plusieurs fois, des rêves à mon sujet, annonciateurs des bons et heureux effets de mon départ. Telle fut la volonté de Dieu, au début de ce (sixième) centenaire (4).

Mon espoir s'affermit et se renforça de tous ces témoignages. Finalement, grâce à Dieu, je partis pour Nishāpūr, le onzième mois de l'année 499. Ma retraite avait duré onze ans. Ce changement est l'œuvre de Dieu. Je n'en avais jamais eu l'idée, dans ma solitude. C'était déjà Lui qui m'avait inspiré de quitter Bagdad et d'abandonner mon poste: je n'y aurais pas pensé tout seul. C'est Dieu qui change les cœurs et les situations: « Le Miséricordieux tient le cœur du Croyant entre deux de ses doigts».

Et maintenant, je le sais bien, j'ai beau être revenu à l'enseignement: je n'y suis pourtant pas revenu! Car revenir, c'est retourner à l'état antérieur. Or, autrefois, j'enseignais pour obtenir des honneurs: tels étaient mon but et mon intention. Tandis qu'aujourd'hui, mon enseignement invite à renoncer aux honneurs, il

---

(1) Coran VI, 34; cf. Blachère, *op.cit.* III, p. 671.

(2) Coran, XXXVI, 1 jusqu'à 11. Cf. Blachère, *op.cit.* II, p. 249-250, avec la note sur le sens du sigle Y.

(3) i.e. l'endroit où le soufi se retirait pour vaquer à ses dévotions.

(4) Cf. Jabre, art. cit. in *MIDEO*, p. 89, n. 2.

montre comment cesser de leur donner de l'importance. Tels sont, actuellement, mon intention, mon but et mon désir: Dieu en est témoin! Je veux me rendre meilleur et améliorer les autres. Y parviendrai-je? Je l'ignore. Pourtant, je crois, d'une croyance certaine, fondée sur la «Vision», qu'il n'y a de force et de puissance qu'en Dieu. Je n'ai pas remué, c'est Lui qui m'a déplacé. Je n'ai pas agi, c'est Lui qui s'est servi de moi. Je lui demande donc, d'abord, de me rendre meilleur et puis, d'améliorer les autres par mon exemple; de me guider, puis de guider les autres à travers moi; de me montrer la Vérité vraie, et de me donner de la suivre; de me montrer enfin l'erreur complète, et de m'accorder de lui échapper.

[D — Remèdes pour les tièdes]

Revenons maintenant aux causes de tiédeur religieuse et à leurs remèdes.

1) — Pour ceux qui prétendent être embarrassés par les propos des partisans de l'Enseignement, se reporter à notre traité de «La Juste Balance».

2) — Pour les confusions inventées par les *Libertins*, elles sont classées en sept catégories, dans notre ouvrage intitulé «L'Alchimie du Bonheur».

3) — Pour ceux dont la *Philosophie* a gâché la foi, et qui rejettent le principe même de la Prophétie, j'ai déjà parlé de la réalité de la Prophétie et de son existence nécessaire. Je me suis fondé, pour cela, sur l'existence des propriétés des remèdes, des astres et d'autres choses encore. Cette prémisse n'a pas d'autre fin. Mais j'ai mentionné cet argument, justement parce qu'il est tiré de la Philosophie. Je veux, en effet, administrer la preuve de la Prophétie à chaque homme de science, en la tirant de sa propre

spécialité: astronomie, médecine, sciences naturelles, magie, art des talismans, par exemple.

4) — Il y a aussi celui qui reconnaît la Prophétie en parole, mais qui met les prescriptions de la Loi révélée sur le même niveau que la Sagesse. En réalité, il nie la Prophétie. Il croit seulement aux Sages dialecticiens (1), nés sous un astre donné, qui détermine d'autres à les suivre. Cela n'a rien à voir avec les Prophètes.

La foi en la Prophétie, c'est la certitude de l'existence d'une zone supra-rationnelle, où s'ouvre un «œil» (2) doué d'une perception particulière. L'intellect en est exclu, comme le sont: l'ouïe, de la perception des couleurs, la vue, des celle des sons, et tous les sens, de celle des données rationnelles.

L'ami des Dialecticiens peut nier l'évidence: j'en ai pourtant montré la possibilité, et même l'existence. S'il l'admet, il reconnaît qu'il y a des «propriétés» qui échappent à l'entendement, ou lui paraissent presque impossibles. Exemple: un sixième de drachme (3) d'opium est un poison mortel, parce qu'il glace le sang dans les veines, en raison de sa froideur excessive. Or, pour celui qui se dit naturaliste, les corps composés ne peuvent être froids qu'à cause des deux éléments froids: la Terre et l'Eau. Il est pourtant clair que de grandes quantités de Terre et d'Eau ne suffiraient pas à produire autant de froid. Racontons cela à un Naturaliste. S'il ne l'a pas expérimenté lui-même, il dira: «c'est impossible, puisque l'opium renferme deux autres éléments. — l'Air et le Feu — et que ceux-ci ne peuvent refroidir. Même s'il n'était fait que de Terre et d'Eau, il ne pourrait glacer à ce point. A plus forte raison, s'il comprend deux éléments chauds...». Et notre «savant» croira que c'est une preuve!

---

(1) Cf. supra, p. 111, n. 2.
(2) Cf. supra, p. 104, n. 1.
(3) La drachme (*dirham*) est le huitième de l'once.

Eh bien, toutes les «preuves» des Philosophes sont de même genre, en Science Naturelle comme en Théodicée. Ils se représentent les choses, en les mettant à la portée de leurs découvertes et de leur entendement. Celles qu'ils ne connaissent pas, ils les déclarent impossibles. Si le rêve véridique (1) n'était pas si courant, pareils raisonneurs refuseraient de croire que l'on puisse prétendre, pendant le sommeil des sens, connaître les choses cachées. Et si on leur disait ceci: «est-il possible qu'il existe quelque chose au monde, qui, gros comme une graine, suffit à détruire une ville, puis se détruit soi-même entièrement»? Ils répondraient que non, que c'est un conte à dormir debout! Pourtant, c'est bien ce qui se passe avec le feu, incroyable pour qui ne l'a jamais vu. Et la plupart des merveilles de l'Autre-Monde sont dans ce cas.

Nous dirons donc au Naturaliste: «tu es bien obligé d'avouer que l'opium a la propriété de refroidir, même si ce fait ne se déduit pas par raisonnement analogique! Dans le même sens, pourquoi les prescriptions de la Loi religieuse ne pourraient-elles renfermer des propriétés (pour traiter et purifier les «cœurs»), inintelligibles à la dialectique, mais perçues par «l'œil» prophétique?

Les Naturalistes n'admettent-ils pas, dans leurs livres, des propriétés autrement surprenantes? Par exemple, dans le traitement d'un accouchement difficile: la parturiente regarde, puis place sous ses pieds, deux morceaux d'étoffe sur lesquels on a écrit, et qui n'ont pas été mouillés. Il paraît qu'elle accouche immédiatement. Les Naturalistes citent ce cas dans leur traité des «Propriétés merveilleuses». Le dessin (magique) se compose de neuf carrés, contenant neuf chiffres dont la somme fait toujours quinze (qu'on le lise en longueur, en largeur ou en diagonale).

Comment pourrait-on croire à cette histoire et ne pas admettre

(1) Le rêve ordinaire (*ru'yā*) qui est considéré comme étant la 46ème partie de la prophétie.

que l'évaluation de deux inclinaisons du corps pour la prière du matin, quatre pour celle de midi et trois pour celle du crépuscule, correspond à des propriétés irrationnelles? Il s'agit de moments différents de la journée, et leurs propriétés différentes seraient peut-être perçues à la lumière prophétique.

D'ailleurs, si l'on s'exprimait en termes d'astrologie, on admettrait fort bien ces différences de comput. Car l'horoscope dépend de la position du soleil au méridien, au levant ou au couchant. C'est là-dessus que se basent les calculs pour différencier les remèdes, ou fixer la longueur de la vie et l'heure de la mort. Il n'y a pourtant aucune différence entre le zénith et le soleil à l'équateur, ou entre l'Occident et le coucher du soleil. Comment peut-on croire à l'astrologie?

Pourtant, cette fausse science a ses fidèles, eussent-ils constaté cent fois son imposture! Qu'on leur dise: «le soleil est au milieu du ciel, tel astre est tourné vers lui, et l'ascendant est tel signe du Zodiaque: si tu portes un habit neuf à ce moment-là, tu seras tué dedans»! — cela suffirait pour qu'ils ne missent point cet habit, dussent-ils mourir de froid (même si l'astrologue en question leur a déjà menti à maintes reprises)!

Comment celui dont l'intellect est assez vaste pour admettre de telles bizarreries, et qui doit reconnaître qu'il s'agit là de propriétés prodigieuses chez certains prophètes, comment peut-il nier ce qu'il entend rapporter d'un prophète authentique, d'un faiseur de miracles qui n'a jamais menti?

Que l'incrédule pense que de telles propriétés sont possibles, en ce qui concerne, par exemple, le nombre d'inclinaisons du corps dans la prière, le jet rituel des pierres (1), le nombre des éléments

(1) Il s'agit du jet rituel des cailloux auquel les pèlerins sont astreints avant d'entrer dans la Ka'ba.

de base dans le pèlerinage ou les autres pratiques religieuses! Elles ne diffèrent, en effet, en rien de celles des remèdes ou des astres. Il peut objecter, alors: « j'ai expérimenté par moi-même certaines propriétés des astres et des remèdes, et j'ai en partie constaté leur existence. J'ai donc cessé de les regarder avec incrédulité et méfiance. Mais, les propriétés prophétiques, même si je les crois possibles, comment saurai-je qu'elles existent si je ne les constate pas personnellement»? Réponse: «L'expérience personnelle ne suffit pas, puisque tu fais crédit aux témoignages d'autrui. Tu dois donc te fier aux paroles des prophètes: ils parlent par expérience. Tu n'as qu'à suivre leur Voie, et tu pourras participer à leur Vision des choses».

Je dois pourtant ajouter: «Et même si tu ne faisais pas cette tentative, ta raison juge que, dans ce domaine, il te faut croire et suivre aveuglément».

Supposons, en effet, le cas suivant. Un adulte raisonnable, jusque là bien portant, tombe malade. Son père aimant est un bon médecin, comme notre homme le sait depuis l'enfance. Le père prépare un remède pour son fils et lui dit: «voilà ce qu'il te faut, voilà qui va te guérir»! Même si le remède est amer, d'un goût affreux, le patient va-t-il le prendre, ou, au contraire le repousser en disant: «il est possible que ce remède soit indiqué, mais je n'en ai pas fait l'expérience»?

Eh bien, tes hésitations te rendent semblable à ce malade, aux yeux des gens clairvoyants. Diras-tu: «comment connaîtrai-je la compassion du Prophète et sa science médicale»? que je te répondrai: «Comment connaîtras-tu sa compassion, qui ne tombe pas sous les sens! Tu peux pourtant la connaître par les circonstances de sa vie ou les récits de ses actions, d'une manière indubitable».

Il suffit, en effet, de réfléchir aux paroles de l'Envoyé de Dieu, aux récits sur le soin qu'il prenait de mettre les hommes dans la bonne voie et sur ses bontés envers les créatures, à sa bienveillance pour améliorer leur caractère et leurs relations, pour leur assurer ce qu'il leur faut dans ce monde et dans l'Autre. On voit bien que l'amour du Prophète pour sa Communauté dépasse celle d'un père pour son enfant.

Réfléchissons aux prodiges dont il a fait l'objet, aux merveilles du monde invisible que sa voix a révélées dans le Livre et dans les «logia», à ses prédictions sur la fin des Temps, réalisées comme il l'avait dit. On voit bien, avec certitude, que Muḥammad franchit la limite supra-rationnelle. Le (troisième) «œil» s'ouvrit en lui, pour révéler les choses cachées (que seuls perçoivent quelques-uns) et tout ce qui échappe à l'intellect.

Voilà ce qu'il faut faire pour être certain de l'authenticité du Prophète. Essaie donc, médite le Coran, lis les «logia» et tu verras tout cela de tes propres yeux.

Cet avertissement aux partisans des Philosophes devrait suffire. Je l'ai donné, parce qu'aujourd'hui il m'a paru particulièrement nécessaire.

5) — La cinquième cause de tiédeur religieuse, c'est le spectacle de l'inconduite des savants. J'y vois trois remèdes:

a) *Primo.* — Réponse: «Tu vois un savant en train de manger des aliments illicites. Il est parfaitement au courant, autant que toi, pour le vin ou l'usure, la médisance, le mensonge ou la calomnie. Est-ce que cela t'empêche de pécher? Mais ce n'est pas par manque de foi, c'est tout simplement par concupiscence. Or, celle du savant vaut la tienne, elle le domine comme toi. Et le fait qu'il connaisse des choses que tu ignores n'augmente pas, pour lui, le degré de prohibition concernant cette question précise.

Que de gens croient à la médecine, sans pourtant se priver de manger des fruits, ou de boire de l'eau glacée, malgré l'interdiction de leur médecin ! Leur imprudence ne prouve pas qu'ils aient eu raison, ni que la médecine ne vaille rien. Et les fautes des savants n'ont pas d'autre cause».

b) *Secundo.* — Réponse: «Le savant considère sa science comme un viatique pour l'Autre Monde. Il croit qu'elle le sauvera, qu'elle interviendra en sa faveur, qu'elle fera passer sur ses mauvaises actions.

En fait, son savoir peut aussi bien se retourner contre lui, que jouer en sa faveur. De toute façon, il peut essayer de se prévaloir de sa science, s'il n'a pas été un croyant pratiquant. Mais toi, qui n'est pas un savant, si tu fais ce calcul et négliges les pratiques religieuses, ton inconduite te perdra et tu n'auras rien pour intervenir en ta faveur».

c) *Tertio.* — Réponse (et cette fois, c'est la bonne) : «le vrai savant ne pèche que par inadvertance ; il ne persévère point dans l'erreur. Car la vraie science lui montre bien que le péché est un poison mortel, et que ce bas monde ne vaut certes pas l'Autre. Celui qui sait cela n'ira pas faire une aussi mauvaise affaire !

La vraie science n'a rien à voir avec les autres sciences dont s'occupent la plupart des hommes, et qui ne les poussent qu'à pécher davantage. Elle inspire un surcroît de révérence et de crainte, et elle retient de commettre des péchés (autres que les fautes vénielles, intermittentes, inévitables). Celles-ci ne prouvent point la faiblesse de la foi, car le Croyant succombe et se repent, ce qui est tout autre chose que de persévérer dans l'erreur».



Voilà ce que je voulais dire pour critiquer la Philosophie et

l'Enseignement et pour révéler les dangers auxquels s'expose celui qui veut les réfuter par d'autres voies que les leurs.

Nous prions Dieu Tout-Puissant de nous compter au nombre de ceux qu'Il préfère, qu'Il a choisis, qu'Il met dans la bonne route et qu'Il conduit à la Vérité; ceux auxquels Il inspire de l'Invoquer pour qu'ils ne L'oublient pas, et qu'Il préserve de leur propre mal, pour qu'ils n'aiment rien que Lui seul; ceux dont Il fait Ses élus, afin qu'ils n'adorent que Lui.





انجزت المطبعة الكاثوليكية في بيروت
طبع هذا الكتاب في الرابع والعشرين
من شهر تشرين الثاني سنة ١٩٥٩

الطبيب عنه ! ولا يدل ذلك على أنه غير ضار ، او على ان الإيمان بالطب غير صحيح ، فهذا محمل هفوات العلماء . »

الثاني : ان يقال للعامي : « ينبغي ان تعتقد ان العالم اتخذ علمه ذخراً لنفسه في الآخرة ، ويظن أن علمه ينجيه ، ويكون شفيعاً له حتى يتساهل معه في أعماله ، لفضيلة علمه . وان جاز ان يكون زيادة حجة عليه ، فهو يجوز أن يكون زيادة درجة له ، وهو ممكن . فهو ، وان ترك العمل ، يدلي بالعلم . واما انت ايها العامي ! اذا نظرت اليه وتركت العمل وانت عن العلم عاطل ، فتهلك بسوء عملك ولا شفيع لك ! »

الثالث : وهو الحقيقة ، أن العالم الحقيقي ، لا يقارف معصية الا على سبيل الهفوة ، ولا يكون مصراً على المعاصي أصلاً . اذ العلم الحقيقي ما يعرّف أن المعصية سمٌ مهلك ، وأن الآخرة خير من الدنيا . ومن عرَف ذلك ، لا يبيع الخير بما هو أدنى [منه] .

وهذا العلم لا يحصل بأنواع العلوم التي يشتغل بها أكثر الناس . فلذلك لا يزيدهم ذلك العلم الا جرأة على معصية الله تعالى . واما العلم الحقيقي ، فيزيد صاحبه خشية وخوفاً [ورجاءً] ، وذلك يحول بينه وبين المعاصي الا الهفوات التي لا ينفك عنها البشر في الفترات ، وذلك لا يدل على ضعف الايمان. فالمؤمن مفتنٌ توّابٌ ، وهو بعيدٌ عن الإصرار والإكباب .

* * *

هذا ما اردت ان اذكره في ذم الفلسفة والتعليم وآفاتهما وآفات من انكر عليهما ، لا بطريقه .

* * *

نسأل الله العظيم ان يجعلنا ممن آثره واجتباه ، وارشده الى الحق وهداه ، وألهمه ذكره حتى لا ينساه ، وعصمه عن شر نفسه حتى لم يؤثر عليه سواه ، واستخلصه لنفسه حتى لا يعبد الا اياه .

ابيك] وليس ذلك أمراً محسوساً ؟ بل عرفتها بقرائن احواله وشواهد اعماله في مصادره وموارده علماً ضرورياً لا تمارى فيه . »

ومن نظر في أقوال الرسول ﷺ ، وما ورد من الاخبار في اهتمامه بإرشاد الخلق ، وتلطفه في جرّ الناس بأنواع الرفق واللطف ، الى تحسين الاخلاق واصلاح ذات البين ، وبالجملة الى ما يصلح به دينهم ودنياهم ، حصل له علم ضروري ، بأن شفقته ﷺ على أمته اعظم من شفقة الوالد على ولده .

وإذا نظر الى عجائب ما ظهر عليه من الافعال ، وإلى عجائب الغيب الذي أخبر عنه في القرآن على لسانه وفي الاخبار ، والى ما ذكره في آخر الزمان ، فظهر ذلك كما ذكره ، علم علماً ضرورياً أنه بلغ الطور الذي وراء العقل ، وانفتحت له العين التي ينكشف منها الغيب الذي لا يدركه الا الخواص ، والامور التي لا يدركها العقل .

فهذا هو منهاج تحصيل العلم الضروري بتصديق النبي ﷺ . فجرب وتأمل القرآن وطالع الاخبار ، تعرف ذلك بالعيان .

وهذا القدر يكفي في تنبيه المتفلسفة ، ذكرناه لشدة الحاجة اليه في هذا الزمان.

واما السبب الرابع — وهو ضعف الايمان بسبب سوء سيرة العلماء — فيداوى هذا المرض بثلاثة أمور :

احدها : أن تقول : « إن العالم الذي تزعم أنه يأكل الحرام ومعرفته بتحريم ذلك الحرام كمعرفتك بتحريم الخمر [ولحم الخنزير] والربا ، بل بتحريم الغيبة والكذب والنميمة ، وانت تعرف ذلك وتفعله ، لا لعدم ايمانك بأنه معصية ، بل لشهوتك الغالبة عليك ؛ فشهوته كشهوتك ، وقد غلبته كما غلبتك ، فعلمه بمسائل وراء هذا يتميز به عنك ، لا يناسب زيادة زجر عن هذا المحظور المعين .

« وكم من مؤمن بالطب لا يصبر عن الفاكهة وعن الماء البارد ، وان زجره

يعاود تصديقه، حتى لو قال المنجم [له] : «اذا كانت الشمس في وسط السماء، ونظر اليها الكوكب الفلاني ، والطالع هو البرج الفلاني ، فلبست ثوباً جديداً في ذلك الوقت قتلت في ذلك الثوب ! » فإنه لا يلبس الثوب في ذلك الوقت ، وربما يقاسي فيه البرد الشديد ، وربما سمعه من منجم وقد عرف كذبه مرات !

فليت شعري ! من يتسع عقله لقبول هذه البدائع ويضطر الى الاعتراف بأنها خواص — معرفتها معجزة لبعض الانبياء — فكيف ينكر مثل ذلك، فيما يسمعه من قول نبي صادق مؤيد بالمعجزات، لم يعرف قط بالكذب ! (ولم لايتسع لامكانه !)

فان أنكر فلسفي امكان هذه الخواص في اعداد الركعات ، ورمي الجمار ، وعدد اركان الحج ، وسائر تعبدات الشرع ، لم يجد بينها وبين خواص الادوية والنجوم فرقاً اصلاً . فإن قال : « قد جربت شيئاً من النجوم وشيئاً من الطب، فوجدت بعضه صادقاً ، فانقدح في نفسي تصديقه وسقط من قلبي استبعاده ونفرته ؛ وهذا لم اجربه، فبم اعلم وجوده وتحقيقه؟ » وان اقررت بإمكانه، فأقول : « انك لا تقتصر على تصديق ما جربته بل سمعت اخبار المجربين وقلدتهم ، فاسمع اقوال الأنبياء فقد جربوا وشاهدوا الحق في جميع ما ورد به الشرع ، واسلك سبيلهم تدرك بالمشاهدة بعض ذلك . »

على أني اقول : « وان لم تجربه ، فيقضي عقلك بوجوب التصديق والاتباع قطعاً . فإنا لو فرضنا رجلاً بلغ وعقل ولم يجرب (المرض) ، فمرض ، وله والد مشفق حاذق بالطب ، يسمع دعواه في معرفة الطب منذ عقل ، فعجن له والده دواء، فقال : «هذا يصلح لمرضك ويشفيك من سقمك . » فماذا يقتضيه عقله، ان كان الدواء مراً كريه المذاق، أن يتناول؟ أوَ يكذب ويقول : « انا [لا] أعقل مناسبة هذا الدواء لتحصيل الشفاء ، ولم أجربه ! » فلا شك انك تستحمقه ان فعل ذلك ! وكذلك يستحمقك اهل البصائر في توقفك ! فإن قلت : « فبمَ اعرف شفقة النبي ﷺ ومعرفته بهذا الطب ؟ » فأقول : « وبم عرفت [شفقة

بل لا يبصر ذلك الا بعين النبوة ؟ » بل قد اعترفوا بخواص هي اعجب من هذا فيما اوردوه في كتبهم ، وهي من الخواص العجيبة المجربة في معالجة الحامل التي عسر عليها الطلق ، بهذا الشكل :

د	ط	ب
ج	ه	ز
ح	ا	و

٤	٩	٢
٣	٥	٧
٨	١	٦

يكتب على خرقتين لم يصبهما ماء ، وتنظر اليهما الحامل بعينها ، وتضعهما تحت قدميها ، فيسرع الولد في الحال الى الخروج . وقد اقروا بإمكان ذلك واوردوه في « عجائب الخواص » ؛ وهو شكل فيه تسعة بيوت ، يرقم فيها رقوم مخصوصة ، يكون مجموع ما في جدول واحد خمسة عشر ، قرأته في طول الشكل او في عرضه او على التأريب .

فيا ليت شعري ! من يصدق بذلك ، ثم لا يتسع عقله للتصديق ، بأن تقدير صلاة الصبح بركعتين ، والظهر بأربع ، والمغرب بثلاث ، هو لخواص غير معلومة بنظر الحكمة ؟ وسببها اختلاف هذه الاوقات . وانما تدرك هذه الخواص بنور النبوة . والعجب انّا لو غيرنا العبارة الى عبارة المنجمين ، لعقلوا اختلاف هذه الاوقات ، فنقول : « أليس يختلف الحكم في الطالع ، بأن تكون الشمس في وسط السماء ، او في الطالع ، او في الغارب ، حتى يبنوا على هذا في تسييراتهم اختلاف العلاج ، وتفاوت الاعمار والآجال ، ولا فرق بين الزوال وبين كون الشمس في وسط السماء ، ولا بين المغرب وبين كون الشمس في الغارب ، فهل لتصديق ذلك سبب؟ » الا ان ذلك يسمعه بعبارة منجم ، لعله جرب كذبه مائة مرة . ولا يزال

طالعه أن يكون متبوعاً ؛ وليس هذا من النبوة في شيء . بل الإيمان بالنبوة : أن يقر بإثبات طور وراء العقل ، تنفتح فيه عين يدرك بها مدركات خاصة ، والعقل معزول عنها ، كعزل السمع عن ادراك الالوان ، والبصر عن ادراك الاصوات ، وجميع الحواس عن ادراك المعقولات . فإن لم يجوز هذا ، فقد أقمنا البرهان على امكانه ، بل على وجوده . وان جوز هذا ، فقد اثبت ، ان ههنا أموراً تسمى خواص ، لا يدور تصرف العقل حواليها أصلاً ، بل يكاد العقل يكذبها ويقضي باستحالتها . فإن وزن دانق من الافيون ، سم قاتل لانه يجمد الدم في العروق لفرط برودته . والذي يدعي علم الطبيعة ، يزعم أن ما يبرد من المركبات ، انما يبرد بعنصري الماء والتراب ؛ فهما العنصران الباردان . ومعلوم ان ارطالاً من الماء والتراب لا يبلغ تبريدها في الباطن الى هذا الحد . فلو أخبر طبيعي بهذا ولم يجربه ، لقال : « هذا محال ، والدليل على استحالته ان فيه نارية وهوائية ، والهوائية والنارية لا تزيدها برودة ؛ فنقدر الكل ماء وتراباً ، فلا يوجب هذا الإفراط في التبريد . فإن انضم اليه حارّان فبأن لا يوجب ذلك أولى . » ويقدر هذا برهاناً ! واكثر براهين الفلاسفة في الطبيعيات والإلهيات ، مبني على هذا الجنس ! فانهم تصوروا الأمور على قدر ما وجدوه وعقلوه ، وما لم يألفوه قدروا استحالته ، ولو لم تكن الرُؤْيا الصادقة مألوفة ، وادعى مدع ، انه عند ركود الحواس ، يعلم الغيب ، لانكره المتصفون بمثل هذه العقول . ولو قيل لواحد: هل يجوز أن يكون في الدنيا شيء ، هو بمقدار حبة ، يوضع في بلدة فيأكل تلك البلدة بجملتها ثم يأكل نفسه فلا يُبقي [شيئاً] من البلدة وما فيها ، ولا يبقى هو نفسه ؟ » لقال : « هذا لمحال وهو من جملة الخرافات ! » وهذه حالة النار ، ينكرها من لم يرَ النار اذا سمعها . واكثر [انكار] عجائب الآخرة هو من هذا القبيل . فنقول للطبيعي : « قد اضطررت الى ان تقول : في الافيون خاصية في التبريد ، ليست على قياس المعقول بالطبيعة . فلمَ لا يجوز ان يكون في الاوضاع الشرعية من الخواص ، في مداواة القلوب وتصفيتها ، ما لا يدرك بالحكمة العقلية ،

الذي به يكتسب الجاه ، وأدعو اليه بقولي وعملي ، وكان ذلك قصدي ونيتي . وأما الآن فأدعو الى العلم الذي به يُترك الجاه ، ويعرف به سقوط رتبة الجاه .

هذا هو الآن نيتي وقصدي وأمنيتي ؛ يعلم الله ذلك مني ؛ وأنا أبغي أن أصلح نفسي وغيري ، ولست أدري أأصِل الى مرادي أم أُخترم دون غرضي ؟ ولكني أومن ايمان يقين ومشاهدة أنه لا حول ولا قوة الا بالله (العلي العظيم) ؛ وأني لم أتحرك ، لكنه حركني ؛ وأني لم أعمل ، لكنه استعملني ؛ فأسأله أن يصلحني اولاً ، ثم يُصلح بي ، ويهديني ، ثم يهدي بي ؛ وأن يريني الحق حقاً ، ويرزقني اتباعه ، ويريني الباطل باطلاً ، ويرزقني اجتنابه .

* * *

ونعود الآن الى ما ذكرناه من اسباب ضعف الايمان بذكر طريق ارشادهم وانقاذهم من مهالكهم :

اما الذين ادعوا الحيرة بما سمعوه من اهل التعليم ، فعلاجهم ما ذكرناه في كتاب « القسطاس المستقيم » ولا نطول بذكره (في) هذه الرسالة .

واما ما توهمه اهل الاباحة ، فقد حصرنا شبههم في سبعة انواع وكشفناها في كتاب « كيمياء السعادة » .

واما من فسد ايمانه بطريق الفلسفة ، حتى انكر اصل النبوة ، فقد ذكرنا حقيقة النبوة ووجودها بالضرورة ، بدليل وجود (علم) خواص الادوية والنجوم وغيرهما . وانما قدمنا هذه المقدمة لأجل ذلك . وانما أوردنا الدليل من خواص الطب والنجوم ، لأنه من نفس علمهم . ونحن نبين لكل عالم بفن من العلوم ، كالنجوم والطب والطبيعة والسحر والطلسمات ، مثلاً من نفس علمه ، برهان النبوة .

واما من اثبت النبوة بلسانه ، وسوّى اوضاع الشرع على الحكمة ، فهو على التحقيق كافر بالنبوة ، وانما هو مؤمن بحكم له طالع مخصوص ، يقتضي

الحق بالحجة. فقدر الله تعالى أن حرك داعية سلطان الوقت من نفسه، لا بتحريك من خارج. فأمر أمر إلزام بالنهوض الى نيسابور، لتدارك هذه الفترة. وبلغ الالزام حداً كان ينتهي، لو أصررت على الخلاف، الى حد الوحشة. فخطر لي أن سبب الرخصة قد ضعف، فلا ينبغي أن يكون باعثك على ملازمة العزلة الكسل والاستراحة، وطلب عز النفس وصونها عن أذى الخلق، ولم ترخص لنفسك عُسْرَ معاناة الخلق، والله سبحانه وتعالى يقول: «بسمِ اللهِ الرحمنِ الرحيم: الم. أحَسِبَ الناسُ أن يُتركوا أن يقولوا آمنّا وهم لا يُفتَنون؟ ولقد فتنّا الذين من قبلهم» الآية. ويقول عز وجل لرسوله وهو أعز خلقه: «ولقد كُذِّبَتْ رُسلٌ من قبلكَ فصَبروا على ما كُذِّبوا وأُوذوا، حتى أتاهم نصرُنا؛ ولا مبَدّلَ لكلماتِ اللهِ، ولقد جاءك من نبإِ المُرسَلينَ». ويقول عز وجل «بسمِ اللهِ الرّحمنِ الرّحيم: يس. والقُرآنِ الحكيم» إلى قوله: «إنما تُنْذِرُ مَنِ اتَّبَعَ الذكْرَ وخَشِيَ الرحمنَ بالغيبِ». فشاورت في ذلك جماعة من أرباب القلوب والمشاهدات، فاتفقوا على الاشارة بترك العُزلة، والخروج من الزاوية؛ وانضاف الى ذلك منامات من الصالحين كثيرة متواترة، تشهد بأن هذه الحركة مبدأ خير ورشد قدّرها الله سبحانه على رأس هذه المائة؛ فاستحكم الرجاء، وغلب حسن الظنّ بسبب هذه الشهادات وقد وعد الله سبحانه باحياء دينه على رأس كل مـــائة. ويسّر الله تعالى الحركة الى نيسابور، للقيام بهذا المهم في ذي القعدة، سنة تسع وتسعين وأربع مائة. وكان الخروج من بغداد في ذي القعدة سنة ثمان وثمانين وأربع مائة. وبلغت مدة العزلة احدى عشرة سنة. وهذه حركة قدّرها الله تعالى، (وهي) من عجائب تقديراته التي لم يكن لها انقداح في القلب في هذه العزلة، كما لم يكن الخروج من بغداد، والنزوع عن تلك الاحوال مما خطر امكانه أصلاً بالبال؛ والله تعالى مقلب القلوب والاحوال و «قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن». وأنا أعلم أني، وان رجعت الى نشر العلم، فما رجعت! فان الرجوع عَودٌ الى ما كان، وكنت في ذلك الزمان أنشر العلم

وربما ترى الواحد منهم يقرأ القرآن ، ويحضر الجماعات والصلوات ، ويعظم الشريعة بلسانه ، ولكنه مع ذلك لا يترك شرب الخمر ، وأنواعاً من الفسق والفجور ! واذا قيل له : «إن كانت النبوة غير صحيحة ، فلمَ تصلي؟ » فربما يقول : « لرياضة الجسد ، ولعادة أهل البلد ، وحفظ المال والولد ! » وربما قال : « الشريعة صحيحة ، والنبوة حق ! » فيقال : « فلمَ تشرب الخمر ؟ » فيقول : « إنما نهي عن الخمر لأنها تورث العداوة والبغضاء ، وانا بحكمتي محترز عن ذلك ، وإني أقصد به تشحيذ خاطري. » حتى ان ابن سينا ذكر في وصية له كتب فيها : أنه عاهد الله تعالى على كذا وكذا ، وأن يعظم الاوضاع الشرعية ، ولا يقصر في العبادات الدينية ، ولا يشرب تلهياً بل تداوياً وتشافياً ؛ فكان منتهى حالته في صفاء الايمان ، والتزام العبادات ، أن استثنى شرب الخمر لغرض التشافي .

فهذا ايمان من يدعي الايمان منهم . وقد انخدع بهم جماعة ، وزادهم انخداعاً ضعف اعتراض المعترضين عليهم ، إذ اعترضوا بمجاحدة علم الهندسة والمنطق ، وغير ذلك مما هو ضروري لهم ، على ما بينا علته من قبل.

فلما رأيت أصناف الخلق قد ضعف ايمانهم الى هذا الحد بهذه الاسباب ، ورأيت نفسي ملبة بكشف هذه الشبهة ، حتى كان إفضاح هؤلاء أيسر عندي من شربة ماء ، لكثرة خوضي في علومهم [وطرقهم] —أعني [طرق] الصوفية والفلاسفة والتعليمية والمتوسمين من العلماء— ، انقدح في نفسي أن ذلك متعين في هذا الوقت ، محتوم. فماذا تغنيك الخلوة والعزلة ، وقد عم الداء ، ومرض الاطباء ، وأشرف الخلق على الهلاك ؟ ثم قلت في نفسي : « متى تشتغل أنت بكشف هذه الغمة ومصادمة هذه الظلمة ، والزمان زمان الفترة ، والدور دور الباطل ، ولو اشتغلت بدعوة الخلق ، عن طرقهم الى الحق ، لعاداك أهل الزمان باجمعهم ، وأنى تقاومهم فكيف تعايشهم ، ولا يتم ذلك إلا بزمان مساعد ، وسلطان متدين قاهر ؟ »

فترخصت بيني وبين الله تعالى بالاستمرار على العزلة تعللاً بالعجز عن إظهار

لا تبيع الاثنين بواحد ، فكيف تبيع ما لا نهاية له بايام معدودة ؟ وان كنت لا تؤمن ، فأنت كافر ! فدبر نفسك في طلب الايمان ، وانظر ما سبب كفرك الخفي الذي هو مذهبك باطناً ، وهو سبب جرأتك ظاهراً ، وان كنت لا تصرح به تجملاً بالايمان وتشرفاً بذكر الشرع ! »

فقائل يقول : « ان هذا امر لو وجبت المحافظة عليه ، لكان العلماء أجدر بذلك ؛ وفلان من المشاهير بين الفضلاء لا يصلي ، وفلان يشرب الخمر ، وفلان يأكل أموال الاوقاف واموال اليتامى ، وفلان يأكل ادرار السلطان ولا يحترز عن الحرام ، وفلان يأخذ الرشوة على القضاء والشهادة ! وهلم جراً الى امثاله .

وقائل ثان : يدعي (علم) التصوف ، ويزعم انه قد بلغ مبلغاً ترقّى عن الحاجة الى العبادة !

وقائل ثالث : يتعلل بشبهة اخرى من شبهات أهل الاباحة !

وهولاء هم الذين ضلوا عن التصوف .

وقائل رابع لقي أهل التعليم فيقول : « الحق مشكل ، والطريق اليه متعسر ، والاختلاف فيه كثير ، وليس بعض المذاهب أولى من بعض ، وأدلة العقول متعارضة ، فلا ثقة برأي أهل الرأي ، والداعي الى التعليم متحكم لا حجة له ، فكيف أدع اليقين بالشك ؟ » .

وقائل خامس يقول : لست أفعل هذا تقليداً ، ولكني قرأت علم الفلسفة وأدركت حقيقة النبوة ، وأن حاصلها يرجع الى الحكمة والمصلحة ، وأن المقصود من تعبداتها : ضبط عوام الخلق وتقييدهم عن التقاتل والتنازع والاسترسال في الشهوات ، فما أنا من العوام الجهال حتى أدخل في حجر التكليف ، وانما أنا من الحكماء أتبع الحكمة وأنا بصير بها ، مستغنٍ فيها عن التقليد ! » .

هذا منتهى ايمان من قرأ (مذهب) فلسفة الإلهيين منهم ؛ وتعلم ذلك من كتب ابن سينا وأبي نصر الفارابي . وهؤلاء هم المتجملون بالاسلام .

ادوية داء القلوب ، مركبة من افعال مختلفة النوع والمقدار ، حتى ان السجود ضعف الركوع ، وصلاة الصبح نصف صلاة العصر في المقدار ؛ ولا يخلو عن سر من الاسرار ، هو من قبيل الخواص التي لا يطلع عليها الا بنور النبوة. ولقد تحامق وتجاهل جداً من أراد أن يستنبط ، بطريق العقل ، لها حكمة ، أو ظن أنها ذكرت على الاتفاق ، لا عن سر إلهي فيها ، يقتضيها بطريق الخاصية. وكما أن في الادوية أصولاً هي أركانها ، وزوائد هي متمماتها ، لكل واحد منها خصوص تأثير في أعمال أصولها ، كذلك النوافل والسنن متممات لتكميل آثار أركان العبادات .

وعلى الجملة : فالانبياء عليهم السلام أطباء أمراض القلوب ، وانما فائدة العقل وتصرفه أن عرّفنا ذلك وشهد للنبوة بالتصديق ولنفسه بالعجز عن درك ما يدرك بعين النبوة ، وأخذ بأيدينا وسلمنا (اليها) تسليم العميان الى القائدين ، وتسليم المرضى المتحيرين الى الاطباء المشفقين . فالى ههنا مجرى العقل ومخطاه وهو معزول عما بعد ذلك ، الا عن تفهم ما يلقيه الطبيب اليه .

فهذه أمور عرفناها بالضرورة الجارية مجرى المشاهدة ، في مدة الخلوة والعزلة.

ثم رأينا فتور الاعتقادات في أصل النبوة ، ثم في حقيقة النبوة ، ثم في العمل بما شرحته النبوة ، وتحققنا شيوع ذلك بين الخلق ؛ فنظرت الى أسباب فتور الخلق ، وضعف ايمانهم ، فاذا هي أربعة :

١ — سبب من الخائضين في **علم الفلسفة** ؛

٢ — وسبب من الخائضين في **طريق التصوف** ؛

٣ — وسبب من المنتسبين الى **دعوى التعليم** ؛

٤ — وسبب من معاملة **الموسومين بالعلم** فيما بين الناس .

فاني تتبعت مدةً آحاد الخلق ، أسأل من أن يقصر منهم في متابعة الشرع (وأسأله) عن شبهته وابحث عن عقيدته وسره وقلت له : « ما لك تقصر فيها فان كنت تؤمن بالآخرة ولست تستعد لها وتبيعها بالدنيا ، فهذه حماقة ! فانك

سبب نشر العلم بعد الاعراض عنه

ثم إني ، لما واظبت على العزلة والخلوة قريباً من عشر سنين ، بان لي في أثناء ذلك على الضرورة من أسباب لا احصيها ، مرة بالذوق ، ومرة بالعلم البرهاني ، ومرة بالقبول الايماني : أن الانسان خلق من بدن وقلب — واعني بالقلب حقيقة روحه التي هي محل معرفة الله ، دون اللحم والدم الذي يشارك فيه الميت والبهيمة — ، وأن البدن له صحة بها سعادته ومرض فيه هلاكه ؛ وان القلب كذلك له صحة وسلامة ، ولا ينجو « إلا من أتى الله بقلب سليم » ؛ وله مرض فيه هلاكه الابدي الاخروي ، كما قال تعالى : « في قلوبهم مرض » ؛ وان الجهل بالله سم مهلك ؛ وان معصية الله ، بمتابعة الهوى ، داؤه الممرض ، وان معرفة الله تعالى ترياقه المحيي ، وطاعته بمخالفة الهوى ، دواؤه الشافي ؛ وانه لا سبيل إلى معالجته بازالة مرضه وكسب صحته ، الا بأدوية ؛ كما لا سبيل إلى معالجة البدن الا بذلك . وكما أن أدوية البدن تؤثر في كسب الصحة بخاصية فيها ، لا يدركها العقلاء ببضاعة العقل ، بل يجب فيها تقليد الاطباء الذين اخذوها من الانبياء ، الذين اطلعوا بخاصية النبوة على خواص الاشياء ، فكذلك بان لي ، على الضرورة ، بان ادوية العبادات بحدودها ومقاديرها المحدودة المقدرة من جهة الانبياء ، لا يدرك وجه تأثيرها ببضاعة عقل العقلاء ، بل يجب فيها تقليد الانبياء الذين ادركوا تلك الخواص بنور النبوة ، لا ببضاعة العقل . وكما ان الادوية تركب من (اخلاط مختلفة) النوع والمقدار وبعضها ضعف البعض في الوزن والمقدار ، فلا يخلو اختلاف مقاديرها عن سر هو من قبيل الخواص ، فكذلك العبادات التي هي

فمن هذا الطريق أطلب اليقين بالنبوة، لا من قلب العصا ثعباناً، وشق القمر، فان ذلك اذا نظرت اليه وحده، ولم تنضم اليه القرائن الكثيرة الخارجة عن الحصر، ربما ظننت انه سحر وتخييل، وانه من الله تعالى إضلال فانه « يضل من يشاء ويهدي من يشاء. »

وترد عليك اسئلة المعجزات، فاذا كان مستند ايمانك الى كلام منظوم في وجه دلالة المعجزة، فينجزم ايمانك بكلام مرتب في وجه الاشكال والشبهة عليها، فليكن مثل هذه الخوارق إحدى الدلائل والقرائن في جملة نظرك، حتى يحصل لك علم ضروري لا يمكنك ذكر مستنده على التعيين كالذي يخبره جماعة بخبر متواتر لا يمكنه ان يذكر أن اليقين مستفاد من قول واحد معين، بل من حيث لا يدري، ولا يخرج عن جملة ذلك ولا بتعيين الآحاد. **فهذا هو الايمان القوي العلمي**.

وأما **الذوق** فهو كالمشاهدة والاخذ باليد، ولا يوجد الا في طريق الصوفية.

فهذا القدر من حقيقة النبوة، كاف في الغرض الذي اقصده الآن، وسأذكر وجه الحاجة إليه.

خواص النبوة ، ولها خواص كثيرة سواها . وما ذكرنا ، فقطرة من بحرها ؛ انما ذكرناها لان معك أنموذجاً منها ، وهو مدركاتك في النوم ؛ ومعك علوم من جنسها في الطب والنجوم ، وهي معجزات الانبياء (عليهم الصلاة والسلام) ، ولا سبيل اليها للعقلاء ببضاعة العقل أصلاً .

واما ما عدا هذا من خواص النبوة ، فإنما يدرك بالذوق ، من سلوك طريق **التصوف** ؛ لان هذا انما فهمته بأنموذج رزقته وهو النوم ، ولولاه لما صدقت به . فإن كان للنبي خاصة ليس لك منها أنموذج ، ولا تفهمها اصلاً ، فكيف تصدق بها ؟ وانما التصديق بعد الفهم : وذلك الانموذج يحصل في اوائل طريق التصوف فيحصل به نوع من الذوق بالقدر الحاصل ونوع من التصديق بما لم يحصل بالقياس (اليه) . فهذه الخاصية الواحدة تكفيك للإيمان بأصل النبوة .

فإن وقع لك الشك في شخص معين ، أنه نبي أم لا ، فلا يحصل اليقين الا بمعرفة احواله ، اما بالمشاهدة ، او بالتواتر والتسامع ؛ فإنك اذا عرفت الطب والفقه ، يمكنك ان تعرف الفقهاء والاطباء بمشاهدة أحوالهم ، وسماع اقوالهم ، وان لم تشاهدهم ؛ ولا تعجز ايضاً عن معرفة كون الشافعي (رحمه الله) فقيهاً ، وكون جالينوس طبيباً ، معرفة بالحقيقة لا بالتقليد عن الغير ، [بل] بأن تتعلم شيئاً من الفقه والطب وتطالع كتبهما وتصانيفهما ، فيحصل لك علم ضروري بحالهما. فكذلك اذا فهمت معنى النبوة فأكثرت النظر في القرآن والاخبار ، يحصل لك العلم الضروري بكونه ﷺ على أعلى درجات النبوة ، واعضد ذلك بتجربة ما قاله في العبادات وتأثيرها في تصفية القلوب ، وكيف صدق ﷺ في قوله : « من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم » وكيف صدق في قوله : « من أعان ظالماً سلطه الله عليه » وكيف صدق في قوله : « من اصبح وهمومه هم واحد كفاه الله (تعالى) هموم الدنيا والآخرة » ، فاذا جربت ذلك في الف والفين وآلاف ، حصل لك علم ضروري لا تتمارى فيه .

المستقبل ، واموراً أُخر ، العقل معزول عنها كعزل قوة التمييز عن ادراك المعقولات وكعزل قوة الحس عن مدركات التمييز . وكما أن المميز لو عرضت عليه مدركات العقل لأباها واستبعدها ، فكذلك بعض العقلاء أبوا مدركات النبوة واستبعدوها ، وذلك عين الجهل : إذ لا مستند لهم الا انه طور لم يبلغه ولم يوجد في حقه ، فيظن انه غير موجود في نفسه . والأكمه ، لو لم يعلم بالتواتر والتسامع الالوان والاشكال وحكي له ذلك ابتداءً ، لم يفهمها ولم يقرّ بها . وقد قرب الله تعالى على خلقه بأن اعطاهم نموذجاً من خاصية النبوة ، وهو النوم : إذ النائم يدرك ما سيكون من الغيب ، اما صريحاً واما في كسوة مثال يكشف عنه التعبير . وهذا لو لم يجربه الإنسان من نفسه — وقيل له : «ان من الناس من يسقط مغشياً عليه كالميت ، ويزول (عنه) إحساسه وسمعه وبصره فيدرك الغيب . » — لأنكره ، واقام البرهان على استحالته ، وقال : « القوى الحساسة اسباب الإدراك ، فمن لا يدرك الأشياء مع وجودها وحضورها ، فبأن لا يدرك مع ركودها اولى واحق . » وهذا نوع قياس يكذبه الوجود والمشاهدة . فكما ان العقل طور من أطوار الآدمي ، يحصل فيه عين يبصر بها انواعاً من المعقولات ، والحواس معزولة عنها ، فالنبوة ايضاً عبارة عن طور يحصل فيه عين لها نور يظهر في نورها الغيب ، وأمور لا يدركها العقل .

والشك في النبوة ، اما ان يقع : في امكانها ، او في وجودها ووقوعها ، او في حصولها لشخص معين .

ودليل امكانها وجودها . ودليل وجودها وجود معارف في العالم لا يتصور ان تنال بالعقل ، كعلم الطب والنجوم ؛ فإن من بحث عنها علم بالضرورة انها لا تدرك الا بإلهام الهي وتوفيق من جهة الله (تعالى) ، ولا سبيل اليها بالتجربة . فمن الاحكام النجومية ما لا يقع الا في كل الف سنة مرة ، فكيف ينال ذلك بالتجربة ؟ وكذلك خواص الادوية . فتبين بهذا البرهان أن في الإمكان وجود طريق لادراك هذه الامور التي لا يدركها العقل — وهو المراد بالنبوة — لا أن النبوة عبارة عنها فقط ، بل ادراك هذا الجنس الخارج عن مدركات العقل احدى

حقيقة النبوّة
واضطرار كافة الخلق اليها

اعلم : أن جوهر الإنسان في أصل الفطرة ، خلق خالياً ساذجاً لا خبر معه من عوالم الله (تعالى) ؛ والعوالم كثيرة لا يحصيها الا الله تعالى ، كما قال : « وما يعلم جنود ربك الا هو » وانما خبره من العوالم بواسطة الإدراك ، وكل ادراك من الإدراكات خلق ليطلع الإنسان به على عالم من الموجودات ، ونعني بالعوالم ، أجناس الموجودات .

فأول ما يخلق في الانسان حاسة **اللمس** ، فيدرك بها أجناساً من الموجودات : كالحرارة ، والبرودة ، والرطوبة واليبوسة ، واللين والخشونة ، وغيرها . واللمس قاصر عن الالوان والاصوات قطعاً ، بل هي كالمعدوم في حق اللمس .

ثم تخلق له [حاسة] **البصر** ، فيدرك بها الالوان والاشكال ، وهو أوسع عوالم المحسوسات .

ثم ينفخ فيه **السمع** ، فيسمع الاصوات والنغمات .

ثم يخلق له **الذوق** . وكذلك الى أن يجاوز عالم المحسوسات ، فيخلق فيه **التمييز** ، وهو قريب من سبع سنين ، وهو طور آخر من أطوار وجوده : فيدرك فيه اموراً زائدة على (عالم) المحسوسات ، لا يوجد منها شيء في عالم الحس .

ثم يترقى الى طور آخر ، فيخلق له **العقل** ، فيدرك الواجبات والجائزات والمستحيلات ، واموراً لا توجد في الاطوار التي قبله .

ووراء العقل طور آخر تنفتح فيه عين أخرى يبصر بها الغيب وما سيكون في

في كتاب « المقصد الاسنى » ؛ بل الذي لابسته تلك الحالة لا ينبغي أن يزيد على أن يقول :

وكان ما كان مما لست أذكره فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر !

وبالجملة ، فمن لم يرزق منه شيئاً بالذوق ، فليس يدرك من حقيقة النبوة الا الاسم ، وكرامات الاولياء ، [هي] على التحقيق ، بدايات الانبياء ، وكان ذلك أول حال رسول الله ﷺ ، حين أقبل الى جبل « حراء » ، حيث كان يخلو فيه بربه ويتعبد ، حتى قالت العرب : « ان محمداً عشق ربه ! » .

وهذه حالة ، يتحققها بالذوق من يسلك سبيلها . فمن لم يرزق الذوق ، فيتيقنها بالتجربة والتسامع ، ان أكثر معهم الصحبة ، حتى يفهم ذلك بقرائن الاحوال يقيناً . ومن جالسهم ، استفاد منهم هذا الإيمان . فهم القوم لا يشقى جليسهم . ومن لم يرزق صحبتهم ، فليعلم امكان ذلك يقيناً بشواهد البرهان ، على ما ذكرناه في كتاب « عجائب القلب » من كتب « احياء علوم الدين » .

والتحقيق بالبرهان **علم** ، وملابسة عين تلك الحالة **ذوق** ، والقبول من التسامع والتجربة بحسن الظن **ايمان** .

فهذه ثلاث درجات : « يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أُوتوا العلم درجات » .

ووراء هؤلاء قوم جهال ، هم المنكرون لاصل ذلك ، المتعجبون من هذا الكلام ، يستمعون ويسخرون ، ويقولون : العجب ! انهم كيف يهذون ! وفيهم قال الله تعالى : « ومنهم من يستمع اليك ، حتى اذا خرجوا من عندك قالوا للذين اوتوا العلم ماذا قال آنفاً ، اولئك الذين طبع الله على قلوبهم واتبعوا أهواءهم » (فأصمهم وأعمى أبصارهم) .

ومما بان لي بالضرورة من ممارسة طريقتهم ، « **حقيقة النبوة وخاصيتها** » . ولا بد من التنبيه على اصلها لشدة مسيس الحاجة اليها .

وكانت حوادث الزمان ، ومهمات العيال ، وضرورات المعاش ، تغير فيَّ وجه المراد، وتشوش صفوة الخلوة . وكان لا يصفو [لي] الحال الا في أوقات متفرقة . لكني مع ذلك لا أقطع طمعي منها ، فتدفعني عنها العوائق، وأعود اليها.

ودمت على ذلك مقدار عشر سنين ؛ وانكشفت لي في أثناء هذه الخلوات أمور لا يمكن احصاؤها واستقصاؤها، والقدر الذي أذكره لينتفع به : أني علمت يقيناً أن **الصوفية** هم السالكون لطريق الله (تعالى) خاصة ، وأن سيرتهم أحسن السير ، وطريقهم أصوب الطرق ، وأخلاقهم أزكى الاخلاق . بل لو جُمع عقل العقلاء ، وحكمة الحكماء ، وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء ، ليغيروا شيئاً من سيرهم وأخلاقهم ، ويبدلوه بما هو خير منه ، لم يجدوا اليه سبيلاً . فان جميع حركاتهم وسكناتهم ، في ظاهرهم وباطنهم ، مقتبسة من (نور) مشكاة النبوة ؛ وليس وراء نور النبوة على وجه الارض نور يستضاء به .

وبالجملة ، فماذا يقول القائلون في طريقة ، طهارتها — وهي أول شروطها — تطهير القلب بالكلية عما سوى الله (تعالى) ، ومفتاحها الجاري منها مجرى التحريم من الصلاة ، استغراق القلب بالكلية بذكر الله ، وآخرها الفناء بالكلية في الله ؟ وهذا آخرها بالاضافة الى مـــا يكاد يدخل تحت الاختيار والكسب من أوائلها . وهي على التحقيق أول الطريقة ، وما قبل ذلك كالدهليز للسالك اليه .

ومن أول الطريقة تبتدئ المكاشفات (والمشاهدات) ، حتى انهم في يقظتهم يشاهدون الملائكة ، وأرواح الأنبياء ويسمعون منهم أصواتاً ويقتبسون منهم فوائد . ثم يترقى الحال من مشاهدة الصور والأمثال ، الى درجات يضيق عنها نطاق النطق ، فلا يحاول معبر أن يعبر عنها الا اشتمل لفظه على خطإ صريح لا يمكنه الاحتراز عنه .

وعلى الجملة . ينتهي الامر الى قرب يكاد يتخيل منه طائفة الحلول ، وطائفة الاتحاد ، وطائفة الوصول ، وكل ذلك خطأ . وقد بينا وجه الخطأ فيه

دينيّ ، اذ ظنوا أن ذلك هو المنصب الأعلى في الدين ، وكان ذلك مبلغهم من العلم .

ثم ارتبك الناس في الاستنباطات ، وظن من بعُد عن العراق ، أن ذلك كان لاستشعار من جهة الولاة ؛ (وأما من قرب من الولاة) فكان يشاهد إلحاحهم في التعلق بي والانكباب عليَّ ، واعراضي عنهم ، وعن الالتفات الى قولهم ، فيقولون : « هذا أمر سماوي ، وليس له سبب الا عين أصابت أهل الاسلام وزمرة أهل العلم » .

ففارقت بغداد ، وفرقت ما كان معي من المال ، ولم أدخر الا قدر الكفاف ، وقوت الاطفال ، ترخصاً بأن مال العراق مرصد للمصالح ، لكونه وقفاً على المسلمين . فلم ار في العالم مالاً يأخذه العالم لعياله أصلح منه .

ثم دخلت الشام ، وأقمت به قريباً من سنتين لا شغل لي الا العزلة والخلوة ؛ والرياضة والمجاهدة ، اشتغالاً بتزكية النفس ، وتهذيب الاخلاق ، وتصفية القلب لذكر الله (تعالى) ، كما كنت حصلته من كتب الصوفية . فكنت اعتكف مدة في مسجد دمشق ، أصعد منارة المسجد طول النهار ، وأغلق بابها على نفسي .

ثم رحلت منها الى بيت المقدس ، أدخل كل يوم الصخرة ، وأغلق بابها على نفسي .

ثم تحركت فيَّ داعية فريضة الحج ، والاستمداد من بركات مكة والمدينة . وزيارة رسول الله ﷺ بعد الفراغ من زيارة الخليل صلوات الله وسلامه عليه ؛ فسرت الى الحجاز .

ثم جذبتني الهمم ، ودعوات الأطفال الى الوطن ، فعاودته بعد أن كنت أبعد الخلق عن الرجوع اليه . فآثرت العزلة [به] أيضاً حرصاً على الخلوة ، وتصفية القلب للذكر .

وتخييل! فان لم تستعد الآن للآخرة فمتى تستعد ؟ وإن لم تقطع الآ ن[هذه العلائق] فمتى تقطع ؟ فعند ذلك تنبعث الداعية ، وينجزم العزم على الهرب والفرار .

ثم يعود الشيطان ويقول : « هذه حال عارضة ، إياك أن تطاوعها ، فانها سريعة الزوال ؛ فان أذعنت لها وتركت هذا الجاه العريض ، والشأن المنظوم الخالي عن التكدير والتنغيص ، والأمر المسلم الصافي عن منازعة الخصوم ، ربما التفتت اليه نفسك ، ولا يتيسر لك المعاودة . »

فلم ازل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ، ودواعي الآخرة ، قريباً من ستة أشهر أولها رجب سنة ثمان وثمانين وأربع مائة . وفي هذا الشهر جاوز الامر حد الاختيار الى الاضطرار ، اذ أقفل الله على لساني حتى اعتقل عن التدريس ، فكنت أجاهد نفسي أن أدرس يوماً واحداً تطييباً لقلوب المختلفة [الي] ، فكان لا ينطق لساني بكلمة [واحدة] ولا أستطيعها البتة ، حتى أورثت هذه العقلة في اللسان حزناً في القلب ، بطلت معه قوة الهضم ومراءة الطعام والشراب : فكان لا ينساغ لي ثريد ، ولا تنهضم (لي) لقمة ؛ وتعدي الى ضعف القوى ، حتى قطع الاطباء طمعهم من العلاج وقالوا : « هذا أمر نزل بالقلب ، ومنه سرى الى المزاج ، فلا سبيل اليه بالعلاج ، الا بأن يتروح السر عن الهم الملم » .

ثم لما أحسست بعجزي ، وسقط بالكلية اختياري ، التجأت الى الله تعالى التجاء المضطر الذي لا حيلة له ، فأجابني الذي « يجيب المضطر اذا دعاه » ، وسهل على قلبي الإعراض عن الجاه والمال (والاهل والولد والاصحاب) ، وأظهرت عزم الخروج الى مكة وأنا أدبّر في نفسي سفر الشام حذراً أن يطلع الخليفة وجملة الاصحاب على عزمي على المقام في الشام ؛ فتلطفت بلطائف الحيل في الخروج من بغداد على عزم أن لا أعاودها أبداً . واستهدفت لأئمة أهل العراق كافة ، اذ لم يكن فيهم من يجوز أن يكون للاعراض عما كنت فيه سبب

بطريق العلم فقد حصلته ، ولم يبقَ الا ما لا سبيل اليه بالسماع والتعلم ، بل بالذوق والسلوك . وكان (قد) حصل معي — من العلوم التي مارستها والمسالك التي سلكتها ، في التفتيش عن صنفي العلوم الشرعية والعقلية — ايمانٌ يقينيٌ بالله تعالى ، وبالنبُوّة ، وباليوم الآخر .

فهذه الاصول الثلاثة من الايمان كانت قد رسخت في نفسي ، لا بدليل معين محرر ، بل باسبابٍ وقرائن وتجارب لا تدخل تحت الحصر تفاصيلُها .

وكان قد ظهر عندي انه لا مطمع (لي) في سعادة الآخرة إلا بالتقوى ، وكف النفس عن الهوى ، وأن رأس ذلك كله ، قطعُ علاقة القلب عن الدنيا بالتجافي عن دار الغرور ، والإنابة الى دار الخلود ، والاقبال بكُنه الهمة على الله تعالى . وان ذلك لا يتم الا بالإعراض عن الجاه والمال ، والهرب من الشواغل والعلائق .

ثم لاحظت احوالي ؛ فاذا أنا منغمس في العلائق ، وقد أحدقت بي من الجوانب ؛ ولاحظت أعمالي — وأحسنها التدريس والتعليم — فاذا انا فيها مقبل على علوم غير مهمة ولا نافعة في طريق الآخرة .

ثم تفكرت في نيتي في التدريس فاذا هي غير خالصة لوجه الله تعالى ، بل باعثها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت ؛ فتيقنت أني على شفا جُرُف هار ، وأني قد اشفيت على النار ، إن لم اشتغل بتلافي الاحوال .

فلم ازل اتفكر فيه مدة ، وانا بعدُ على مقام الاختيار ، أصمم العزم على الخروج من بغداد ومفارقة تلك الاحوال يوماً ، واحل العزم يوماً ، وأقدم فيه رجلاً وأؤخر عنه أخرى . لا تصدق لي رغبة في طلب الآخرة بكرة ، إلا ويحمل عليها جند الشهوة حملة فيفترها عشية . فصارت شهوات الدنيا تجاذبني بسلاسلها الى المقام ، ومنادي الايمان ينادي : الرحيل ! الرحيل ! فلم يبق من العمر إلا قليل ، وبين يديك السفر الطويل ، وجميع ما أنت فيه من العلم والعمل رياء

٤ ـ طرق الصوفية

ثم اني ، لما فرغت من هذه العلوم ، أقبلت بهمتي على طريق **الصوفية** وعلمت أن طريقتهم انما تتم بعلم وعمل ؛ وكان حاصل علومهم قطع عقبات النفس ، والتنزه عن اخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة ، حتى يتوصل (بها) الى تخلية القلب عن غير الله (تعالى) وتحليته بذكر الله .

وكان العلم أيسر عليّ من العمل . فابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم مثل : « قوت القلوب » لأبي طالب المكي (رحمه الله) ، وكتب « الحارث المحاسبي » ، والمتفرقات المأثورة عن « الجنيد » و « الشبلي » و « ابي يزيد البسطامي » [قدس الله ارواحهم] ، وغيرهم من المشايخ ؛ حتى اطلعت على كنه مقاصدهم العلمية ، وحصلت ما يمكن ان يحصل من طريقهم بالتعلم والسماع . فظهر لي أن أخص خواصهم ، ما لا يمكن الوصول اليه بالتعلم بل بالذوق والحال وتبدل الصفات . وكم من الفرق بين ان تعلم حد الصحة وحد الشبع واسبابهما وشروطهما ، وبين ان تكون صحيحاً وشبعان ؟ وبين ان تعرف حد السكر ، وانه عبارة عن حالة تحصل من استيلاء ابخرة تتصاعد من المعدة على معادن الفكر ، وبين ان تكون سكران ! بل السكران لا يعرف حدّ السكر وعِلمه وهو سكران وما معه من علمه شيء ! والصَّاحي يعرف حدّ السُكر واركانه وما معه من السكر شيء . والطبيب في حالة المرض يعرف حدّ الصحة واسبابها وأدويتها ، وهو فاقد الصحة . فكذلك فرقٌ بين ان تعرف حقيقة الزهد وشروطه واسبابه ، وبين ان تكون حالك الزهد وعزوف النفس عن الدنيا !

فعلمت يقيناً انهم ارباب الاحوال ، لا اصحاب الاقوال . وان ما يمكن تحصيله

الركيك المستغث ،ويظن بأنه ظفر بأقصى مقاصد العلوم ! فهؤلاء ايضاً جربناهم وسبرنا ظاهرهم وباطنهم ؛ فرجع حاصلهم الى استدراج العوام ، وضعفاء العقول ببيان الحاجة الى المعلم ، ومجادلتهم في انكارهم الحاجة الى التعليم بكلام قوي مفحم ، حتى اذا ساعدهم على الحاجة الى المعلم مساعد ، وقال : « هات علمه وأفـِدنا من تعليمه ! » وقف وقال : « الآن اذا سلمت لي هذا فاطلبه ، فانما غرضي هذا القدر فقط . » اذ علم انه لو زاد على ذلك لافتضح ولعجز عن حل أدنى الاشكالات ، بل عجز عن فهمه ، فضلاً عن جوابه .

فهذه حقيقة حالهم فاخبرهم تـَقـْلـُهم فلما خبرناهم نفضنا اليد عنهم (ايضاً).

ويفهم منه ايضاً صحة الوزن ، كما يفهم متعلم علم الحساب نفس الحساب ، وكون المحاسب المعلم عالماً بالحساب وصادقاً فيه » . وقد أوضحت ذلك في كتاب « القسطاس المستقيم » في مقدار عشرين ورقة ؛ فليتأمل .

وليس المقصود الآن بيان فساد مذهبهم ، فقد ذكرت ذلك في كتاب « المستظهري » اولاً ؛ وفي كتاب « حجة الحق » ثانياً ، وهو جواب كلام لهم عـُرض علي ببغداد ؛ وفي كتاب « مفصل الخلاف » الذي هو اثنا عشر فصلاً ثالثاً ، وهو جواب كلام عُرض علي بهمدان ؛ وفي كتاب « الدرج » المرقوم «بالجداول» رابعاً ، وهو من ركيك كلامهم الذي عرض علي بطوس ؛ وفي كتاب « القسطاس المستقيم » خامساً ، وهو كتاب مستقل مقصوده بيان ميزان العلوم واظهار الاستغناء عن الامام [المعصوم] لمن أحاط به .

بل المقصود أن هؤلاء ليس معهم شيء من الشفاء المنجي من ظلمات الآراء ، بل هم ، مع عجزهم عن اقامة البرهان على تعيين الإمام ، طال ما جاريناهم فصدقناهم في الحاجة الى التعليم والى المعلم المعصوم وأنه الذي عينوه ، ثم سألناهم عن العلم الذي تعلموه من هذا المعصوم وعرضنا عليهم اشكالات فلم يفهموها ، فضلاً عن القيام بحلها ! فلما عجزوا أحالوا [على] الإمام الغائب ، وقالوا : « (انه) لا بد من السفر اليه . » والعجب أنهم ضيعوا عمرهم في طلب المعلم وفي التبجح بالظفر به ، ولم يتعلموا منه شيئاً أصلاً ، كالمتضمّخ بالنجاسة ، يتعب في طلب الماء حتى إذا وجده لم يستعمله ، وبقي متضمخاً بالخبائث .

ومنهم من ادعى شيئاً من علمهم ، فكان حاصل ما ذكره شيئاً من ركيك فلسفة فيثاغورس : وهو رجل من قدماء الاوائل ، ومذهبه ارك مذاهب الفلسفة ، وقد رد عليه ارسطاطاليس ، بل استركّ كلامه واسترذله ، وهو المحكي في كتاب « إخوان الصفا » ، وهو على التحقيق حشو الفلسفة .

فالعجب ممن يتعب طول العمر في طلب العلم ثم يقنع بمثل ذلك العلم

بم صرت اولى من مخالفيك ، واكثر اهل العلم يخالفونك ؟ فليت شعري ! بماذا تجيب ؟ أتجيب بأن تقول : إمامي منصوص عليه ؟ فمن يصدقك في دعوى النص ، وهو لم يسمع النص من الرسول ؟ وانما يسمع دعواك مع تطابق اهل العلم على اختراعك وتكذيبك . ثم هب أنه سلم لك النص ؛ فإن كان متحيراً في اصل النبوة ، فقال : هب ان امامك يدلي بمعجزة عيسى عليه السلام فيقول : الدليل على صدقي أني أحيي أباك ، فأحياه ، فناطقني بأنه محق ، فبماذا اعلم صدقه ؟ ولم يعلم كافة الخلق صدق عيسى عليه السلام بهذه المعجزة ، بل عليه من الاسئلة المشكلة ما لا يدفع الا بدقيق النظر العقلي ؛ والنظر العقلي لا يوثق به عندك ، ولا يعرف دلالة المعجزة على الصدق ما لم يعرف السحر والتمييز بينه وبين المعجزة ، وما لم يعرف أن الله لا يضل عباده . — وسؤال الإضلال وعسر [تحرير] الجواب عنه مشهور — فبماذا تدفع جميع ذلك ؟ ولم يكن امامك أولى بالمتابعة من مخالفه ! » فيرجع الى الادلة النظرية التي ينكرها ، وخصمه يدلي بمثل تلك الادلة واوضح منها . وهذا السؤال قد انقلب عليهم انقلاباً عظيماً ، لو اجتمع أولهم وآخرهم على أن يجيبوا عنه جواباً لم يقدروا عليه .

وانما نشأ الفساد من جماعة من الضعفة ناظروهم ، فلم يشتغلوا بالقلب ، بل بالجواب . وذلك مما يطول فيه الكلام ، وما لا يسبق سريعاً الى الافهام ، فلا يصلح للإفحام . فإن قال قائل : « فهذا هو القلب ، فهل عنه جواب ؟ » فاقول : « نعم ! جوابه أن المتحير لو قال : انا متحير ، ولم يعين المسألة التي هو متحير فيها ، يقال له : انت كمريض يقول : انا مريض ولا يعين مرضه ، ويطلب علاجه . فيقال له : ليس في الوجود علاج للمرض المطلق ، بل لمرض معين : من صداع او اسهال او غيرهما . فكذلك المتحير ينبغي أن يعين ما هو متحير فيه ؛ فإن عين المسألة عرّفته الحق فيها بالوزن بالموازين الخمسة ، التي لا يفهمها أحد الا ويعترف بانه الميزان الحق ، الذي يوثق بكل ما يوزن به ، فيفهم الميزان ،

قواعد العقائد ، اذ المخطىء فيه غير معذور ، فكيف السبيل اليه ؟ » فأقول :
« قواعد العقائد يشتمل عليها الكتاب والسنة ؛ وما وراء ذلك من التفصيل ،
والمتنازع فيه ، يعرف الحق فيه بالوزن بالقسطاس المستقيم . وهي الموازين التي
ذكرها الله (تعالى) في كتابه ، وهي خمسة ذكرتها في « كتاب القسطاس
المستقيم . » فإن قال : « خصومك يخالفونك في ذلك الميزان . » فأقول :
« لايتصور أن يفهم ذلك الميزان ثم يخالف فيه ،[اذ لا يخالف فيه] أهل التعليم ،
لاني استخرجته من القرآن وتعلمته منه ، ولا يخالف فيه أهل المنطق ، لانه
موافق لما شرطوه في المنطق ، غير مخالف له ؛ ولا يخالف فيه المتكلم لانه موافق
لما يذكره في ادلة النظريات ، وبه يعرف الحق في الكلاميات . » فإن قال :
« فان كان في يدك مثل هذا الميزان فلمَ لا ترفع الخلاف بين الخلق ؟ » فأقول :
« لو أصغوا إلي لرفعت الخلاف بينهم ؛ وذكرت طريق رفع الخلاف في كتاب
القسطاس المستقيم ، فتأمله لتعلم أنــه حق وأنه يرفع الخلاف قطعاً لو أصغوا
ولا يصغون [اليه] بأجمعهم ! بل قد أصغى إلي طائفة ، فرفعت الخلاف بينهم .
وإمامك يريد رفع الخلاف بينهم مع عدم اصغائهم ، فلمَ لم يرفع الى الآن ؟ ولمَ
لم يرفع علي ، رضي الله عنه ، وهو رأس الائمة ؟ او يدعي أنه يقدر على حمل
كافتهم على الإصغاء قهراً ، فلمَ لم يحملهم الى الآن ؟ ولأي يوم اجله ؟ وهل
حصل بين الخلق بسبب دعوته الا زيادة خلاف وزيادة مخالف ؟ نعم ! كان
يخشى من الخلاف نوع من الضرر لا ينتهي الى سفك الدماء ، وتخريب البلاد
وايتام الاولاد ، وقطع الطرق ، والإغارة على الأموال . وقد حدث في العالم
من بركات رفعكم الخلاف [من الخلاف] ما لم يكن بمثله عهد . » فإن قال :
« ادعيت أنك ترفع الخلاف بين الخلق ولكن المتحير بين المذاهب المتعارضة ،
والاختلافات المتقابلة ، لم يلزمه الإصغاء اليك دون خصمك ، واكثر الخصوم
يخالفونك ، ولا فرق بينك وبينهم . » وهذا هو سؤالهم الثاني ، فأقول : « هذا
اولاً ينقلب عليك ، فإنك اذا دعوت هذا المتحير الى نفسك فيقول المتحير ،

فبقي قولهم : « كيف تحكمون في ما لم تسمعوه ؟ أبالنص ولم تسمعوه ، أم بالاجتهاد والرأي وهو مظنة الخلاف ؟ » فنقول : « نفعل ما فعله معاذ اذ بعثه رسول الله عليه السلام إلى اليمن : أن نحكم بالنص عند وجود النص ، وبالاجتهاد عند عدمه . (بل) كما يفعله دعاتهم إذا بعدوا عن الإمام الى اقاصي البلاد ، اذ لا يمكنه ان يحكم بالنص ، فإن النصوص المتناهية لا تستوعب الوقائع الغير المتناهية ، ولا يمكنه الرجوع في كل واقعة الى بلدة الإمام ، والى أن يقطع المسافة ويرجع فيكون المستفتي قد مات ، وفات الانتفاع بالرجوع . فمن أشكلت عليه القبلة ليس له طريق الا أن يصلي بالاجتهاد ، اذ لو سافر الى بلدة الإمام لمعرفة القبلة ، فيفوت وقت الصلاة . فإذن ، جازت الصلاة الى غير القبلة بناء على الظن . ويقال : « ان المخطىء في الاجتهاد له أجر واحد وللمصيب أجران » . فكذلك في جميع المجتهدات ، وكذلك أمر صرف الزكاة الى الفقير ، فربما يظنه فقيراً باجتهاده وهو غني باطناً بإخفائه ماله ، فلا يكون مؤاخذاً به وان أخطأ ، لانه لم يؤاخذ الا بموجب ظنه . فإن قال : « ظن مخالفه كظنه . » فأقول : « هو مأمور باتباع ظن نفسه ، كالمجتهد في القبلة يتبع ظنه وان خالفه غيره . » فإن قال : « فالمقلد يتبع أبا حنيفة والشافعي (رحمهما الله) أم غيرهما » . فاقول : «فالمقلد في القبلة عند الاشتباه ، إذا اختلف عليه المجتهدون ، كيف يصنع ؟ » فسيقول : « له مع نفسه اجتهاد في معرفة الافضل الاعلم بدلائل القبلة ، فيتبع ذلك الاجتهاد ؛ فكذلك في المذاهب . »

فردّ الخلق الى الاجتهاد — ضرورة — الانبياء والأئمة مع العلم بانهم (قد) يخطئون ، بل قال رسول الله ﷺ : « أنا أحكم بالظاهر والله يتولى السرائر . » أي انا أحكم بغالب الظن الحاصل من قول الشهود ، وربما أخطأوا فيه . ولا سبيل الى الامن من الخطأ للأنبياء في مثل هذه المجتهدات ، فكيف يطمع في ذلك ؟

ولهم ههنا سؤالان : أحدهما قولهم : «هذا وإن صح في المجتهدات فلا يصح في

نعم، ينبغي ان لا يتكلف لهم شبهة لم [يتكلفوها] ؛ ولم اتكلف انا ذلك ، بل كنت قد سمعت تلك الشبهة من واحد من اصحابي المختلفين إلي ، بعد ان كان قد التحق بهم ؛ وانتحل مذهبهم ، وحكى انهم يضحكون على تصانيف المصنفين في الرد عليهم ، بأنهم لم يفهموا بعد حجتهم. ثم ذكر تلك الحجة وحكاها عنهم ، فلم ارض لنفسي ان يظن بي الغفلة عن اصل حجتهم ، فلذلك اوردتها ، ولا ان يظن بي اني — وان سمعتها — لم افهمها ، فلذلك قررتها .

والمقصود ، اني قررت شبهتهم الى اقصى الامكان ، ثم اظهرت فسادها [بغاية البرهان] .

والحاصل : أنه لا حاصل عند هولاء ولا طائل لكلامهم . ولولا سوء نصرة الصديق الجاهل ، لما انتهت تلك البدعة — مع ضعفها — الى هذه الدرجة ؛ ولكن شدة التعصب ، دعت الذابين عن الحق الى تطويل النزاع معهم في مقدمات كلامهم ، والى مجاحدتهم في كل ما نطقوا به ، فجاحدوهم في دعواهم : «الحاجة الى التعليم والمعلم . » ، وفي دعواهم أنه : « لا يصلح كل معلم ، بل لا بد من معلم معصوم . » وظهرت حجتهم في اظهار الحاجة الى التعليم والمعلم ، وضعف قول المنكرين في مقابلته ، فاغتر بذلك جماعة وظنوا أن ذلك من قوة مذهبهم وضعف مذهب المخالفين لهم ، ولم يفهموا أن ذلك لضعف ناصر الحق وجهله بطريقه ؛ بل الصواب الاعتراف بالحاجة الى المعلم ، وانه لا بد وأن يكون (المعلم) معصوماً ، ولكن معلمنا المعصوم (هو) **محمد** ﷺ فإذا قالوا : « هو ميت » ، فنقول : « ومعلمكم غائب . » ، فإذا قالوا : « معلمنا قد علم الدعاة وبثهم في البلاد ، وهو ينتظر مراجعتهم إن اختلفوا أو اشكل عليهم مشكل . » فنقول : « ومعلمنا قد علم الدعاة وبثهم في البلاد واكمل التعليم اذ قال الله تعالى : « اليوم أكملت لكم دينكم [وأتممت عليكم نعمتي] » . وبعد كمال التعليم لا يضر موت المعلم كما لا يضر غيبته .

٣ ـ مذهب التعليم وغائلته

ثم اني لما فرغت من علم الفلسفة وتحصيله وتفهمه وتزييف ما يزيف منه ، علمت ان ذلك ايضاً غير وافٍ بكمال الغرض ، وان العقل ليس مستقلاً بالاحاطة بجميع المطالب ، ولا كاشفاً للغطاء عن جميع المعضلات . وكان قد نبغت نابغة التعليمية ، وشاع بين الخلق تحدثهم بمعرفة معنى الامور من جهة الامام المعصوم القائم بالحق ، فعنّ لي ان ابحث في مقالاتهم ، لأطلع على ما في كنانتهم . ثم اتفق ان ورد عليّ امر جازم من حضرة الخلافة ، بتصنيف كتاب يكشف [عن] حقيقة مذهبهم . فلم يسعني مدافعته ، وصار ذلك مستحثاً من خارج ، ضميمة للباعث الاصلي من الباطن ، فابتدأت بطلب كتبهم وجمع مقالاتهم . وكان قد بلغني بعض كلماتهم المستحدثة التي ولدتها خواطر اهل العصر ، لا على المنهاج المعهود من سلفهم . فجمعت تلك الكلمات ، (ورتبتها) ترتيباً محكماً مقارناً للتحقيق ، واستوفيت الجواب عنها ، حتى أنكر بعض اهل الحق (مني) مبالغتي في تقرير حجتهم ، فقال : « هذا سعي لهم ، فانهم كانوا يعجزون عن نصرة مذهبهم بمثل هذه الشبهات لولا تحقيقاك لها ، وترتيبك إياها » . وهذا الانكار من وجه حق ، فلقد أنكر احمد ابن حنبل على الحارث المحاسبي (رحمهما الله) ، تصنيفه في الرد على المعتزلة ؛ فقال الحارث : « الرد على البدعة فرض » فقال احمد : « نعم ، ولكن حكيت شبهتهم اولاً ثم اجبت عنها ؛ فبمَ تأمن ان يطالع الشبهة من يعلق ذلك بفهمه ، ولا يلتفت الى الجواب ، او ينظر في الجواب ولا يفهم كنهه ؟ » .

وما ذكره احمد بن حنبل حق ، ولكن في شبهة (لم تنتشر) ولم تشتهر . فأما اذا انتشرت ، فالجواب عنها واجب ولا يمكن الجواب [عنها] إلا بعد الحكاية .

وان كان حقاً . فأبداً يعرفون الحق بالرجال ولا يعرفون الرجال بالحق ، وهو غاية الضلال ! هذه آفة الرد .

٢) **والآفة الثانية آفة القبول** : فان من نظر في كتبهم « كاخوان الصفا » وغيره ، فرأى ما مزجوه بكلامهم من الحكم النبوية ، والكلمات الصوفية ، ربما استحسنها وقبلها ، وحسن اعتقاده فيها ، فيسارع الى قبول باطلهم الممزوج به ، لحسن ظن حصل فيما رآه واستحسنه ، وذلك نوع استدراج الى الباطل .

ولاجل هذه الآفة يجب الزجر عن مطالعة كتبهم لما فيها من الغدر والخطر . وكما يجب صون من لا يحسن السباحة عن مزالق الشطوط ، يجب صون الخلق عن مطالعة تلك الكتب . وكما يجب صون الصبيان عن مس الحيات ، يجب صون الاسماع عن مختلط تلك الكلمات . وكما يجب على المعزِّم أن لا يمس الحية بين يدي ولده الطفل ، إذا علم أنه سيقتدي به ويظن أنه مثله ، بل يجب عليه أن يحذره [منه] ، بأن يحذر هو [في] نفسه [ولا يمسها] بين يديه ، فكذلك يجب على العالم الراسخ مثله . وكما أن المعزِّم الحاذق اذا أخذ الحية وميز بين الترياق والسم ، واستخرج منها الترياق وأبطل السم فليس له أن يشح بالترياق على المحتاج اليه . وكذا الصراف الناقد البصير إذا أدخل يده في كيس القلاّب ، وأخرج منه الإبريز الخالص ، واطّرح الزيف والبهرج ، فليس له أن يشح بالجيد المرضي على من يحتاج اليه ؛ فكذلك العالم . وكما أن المحتاج الى الترياق ، اذا اشمأزت نفسه منه ، حيث علم أنه مستخرج من الحية التي هي مركز السم [وجب تعريفه] ، والفقير المضطر الى المال ، اذا نفر عن قبول الذهب المستخرج من كيس القلاّب ، وجب تنبيهه على ان نفرته جهل محض ، هو سبب حرمانه الفائدة التي هي مطلبه ، وتحتم تعريفه أن قرب الجوار بين الزيف والجيد لا يجعل الجيد زيفاً ، كما لا يجعل الزيف جيداً ، فكذلك قرب الجوار بين الحق والباطل ، لا يجعل الحق باطلاً ، كما لا يجعل الباطل حقاً .

فهذا (مقدار) ما أردنا ذكره من آفة الفلسفة وغائلتها .

العقل (وتمام الآلة) في تمييز الحق عن (الباطل ، والهدى عن) الضلالة ، وجب حسم الباب في زجر الكافة عن مطالعة كتب أهل الضلال ما أمكن، اذ لا يسلمون عن الآفة الثانية التي سنذكرها (أصلاً) ، وان سلموا عن (هذه) الآفة التي ذكرناها .

ولقد اعترض على بعض الكلمات المبثوثة في تصانيفنا في اسرار علوم الدين ، طائفة من الذين لم تستحكم في العلوم سرائرهم ، ولم تنفتح الى اقصى غايات المذاهب بصائرهم ، وزعمت أن تلك الكلمات من كلام الاوائل ، مع ان بعضها من مولدات الخواطر — ولا يبعد ان يقع الحافر على الحافر — وبعضها يوجد في الكتب الشرعية ، واكثرها موجود معناه في كتب الصوفية . وهب أنها لم توجد الا في كتبهم ، فإذا كان ذلك الكلام معقولاً في نفسه ، مؤيداً بالبرهان ، ولم يكن على مخالفة الكتاب والسنة ، فلِمَ ينبغي ان يهجر ويترك ؟ فلو فتحنا هذا الباب ، وتطرقنا الى ان يهجر كل حق سبق اليه خاطر مبطل ، للزمنا ان نهجر كثيراً من الحق ، ولزمنا ان نهجر جملة آيات من آيات القرآن واخبار الرسول وحكايات السلف وكلمات الحكماء والصوفية ، لأن صاحب كتاب « اخوان الصفا » اوردها في كتابه مستشهداً بها ومستدرجاً قلوب الحمقى بواسطتها الى باطله ؛ ويتداعى ذلك إلى أن يستخرج المبطلون الحق من أيدينا بايداعهم إياه كتبهم . وأقل درجات العالم : أن يتميز عن العامي الغُـمر ، فلا يعاف العسل ، وإن وجده في محجمة الحجّام ، ويتحقق أن المحجمة لا تغير ذات العسل ، فان نفرة الطبع عنه مبنية على جهل عامي منشؤه أن المحجمة ، انما صنعت للدم المستقذَر ، فيظن أن الدم مستقذر لكونه في المحجمة ، ولا يدري أنه مستقذر لصفة في ذاته ؛ فاذا عدمت (هذه) الصفة في العسل ، فكونه في ظرفه لا يكسبه تلك الصفة ، فلا ينبغي أن يوجب له الاستقذار ، وهذا وهم باطل ، وهو غالب على أكثر الخلق . فاذا نسبت الكلام وأسندته الى قائل حسن فيه اعتقادهم ، قبلوه وإن كان باطلاً ؛ وإن أسندته الى من ساء فيه اعتقادهم ردوه

[سبحانه] العالم عنهم ، فإنهم أوتاد الارض ، ببركاتهم تنزل الرحمة على أهل الارض كمـــا ورد في الخبر حيث قال ﷺ : « بهم تمطرون وبهم ترزقون ومنهم كان أصحاب الكهف » . وكانوا في سالف الأزمنة ، على ما نطق به القرآن ، فتولد من مزجهم كلام النبوة وكلام الصوفية بكتبهم آفتان : آفة في حق القابل ، وآفة في حق الراد :

١) أما **الآفة التي في حق الراد فعظيمة** : إذ ظنت طائفة من الضعفاء أن ذلك الكلام إذا كان مُدوّنا في كتبهم ، وممزوجاً بباطلهم ، ينبغي أن يُهجر ولا يُذكر بل يُنكر على [كل] من يذكره ، إذ لم يسمعوه أولاً إلا منهم ، فسبق الى عقولهم الضعيفة انه باطل ، لان قائله مُبطل ؛ كالذي يسمع من النصراني قول : « لا إله إلا الله ، عيسى رسول الله » ، فينكره ويقول : « هذا كلام النصارى » ؛ ولا يتوقف ريثما يتأمل أن النصراني كافر باعتبار هذا القول ، أو باعتبار انكاره نبوة محمد عليه الصلاة والسلام ! ؟ فإن لم يكن كافراً الا باعتبار انكاره ، فلا ينبغي أن يخالف في غير ما هو به كافر مما هو حق في نفسه ، وان كان ايضاً حقاً عنده . وهذه عادة ضعفاء العقول ، يعرفون الحق بالرجال ، لا الرجال بالحق. والعاقل يقتدي بسيد العقلاء علي، رضي الله عنه، حيث قال : «لا تعرف الحق بالرجال (بل) اعرف الحق تعرف أهله» و(العارف) العاقل يعرف الحق ، ثم ينظر في نفس القول : فإن كان حقاً ؛ قبله سواء كان قائله مبطلاً أو محقاً ؛ بل ربما يحرص على انتزاع الحق من أقاويل أهل الضلال ، عالماً بأن معدن الذهب الرغام . ولا بأس على الصراف ان ادخل يده في كيس القلاب ، وانتزع الإبريز الخالص من الزيف والبهرج ، مهما كان واثقاً ببصيرته ؛ وانما يزجر عن معاملة القلاب القرويّ ، دون الصيرفي (البصير) ؛ ويمنع من ساحل البحر الأخرقُ ، دون السباح الحاذق ؛ ويُصد عن مس الحية الصبي دون المعزِّم البارع .

ولعمري ! لما غلب على اكثر الخلق ظنهم بانفسهم الحذاقة والبراعة ، وكمال

ولقد صدقوا في إثبات الروحانية ، فإنها ثابتة أيضاً ، ولكن كذبوا في إنكار الجسمانية ، وكفروا بالشريعة فيما نطقوا به .

٢) ومن ذلك قولهم : « إن الله تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات » ؛

وهذا أيضاً كفر صريح ، بل الحق أنه : « لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض » .

٣) ومن ذلك قولهم بقدم العالم وأزليته فلم يذهب أحد من المسلمين إلى شيء من هذه المسائل .

وأما ما وراء ذلك من نفيهم الصفات ، وقولهم انه عالم بالذات ، لا بعلم زائد (على الذات) وما يجري مجراه ، فمذهبهم فيها قريب من مذهب المعتزلة ولا يجب تكفير المعتزلة بمثل ذلك . وقد ذكرنا في كتاب « فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة » ما يتبين به فساد رأي من يتسارع الى التكفير في كل ما يخالف مذهبه .

٥ — وأما **السياسيات** : فجميع كلامهم فيها يرجع الى الحكم المصلحية المتعلقة بالامور الدنيوية (والإيالة) السلطانية ، وإنما أخذوها من كتب الله المنزلة على الانبياء ، ومن الحكم المأثورة عن سلف الانبياء .

٦ — وأما **الخلقية** : فجميع كلامهم (فيها) يرجع الى حصر صفات النفس وأخلاقها ، وذكر أجناسها وأنواعها وكيفية معالجتها ومجاهدتها ، وإنما أخذوها من كلام الصوفية ، وهم المتألهون المواظبون على ذكر الله تعالى ، وعلى مخالفة الهوى وسلوك الطريق الى الله تعالى بالإعراض عن ملاذّ الدنيا . وقد انكشف لهم في مجاهدتهم من أخلاق النفس وعيوبها ، وآفات اعمالها ما صرحوا بها ، فأخذها الفلاسفة ومزجوها بكلامهم ، توسلاً بالتجمل بها الى ترويج باطلهم . ولقد كان في عصرهم ، بل في كل عصر ، جماعة من المتألهين ، لا يُخلي الله

ويراه واضحاً ، فيظن ان ما ينقل عنهم من الكفريات مؤيد بمثل تلك البراهين ، فيستعجل بالكفر قبل الانتهاء الى العلوم الالهية .

فهذه الآفة ايضاً متطرقة اليه .

٣ — وأما (علم) **الطبيعيات** : فهو بحث عن عالم السماوات وكواكبها وما تحتها من الاجسام المفردة : كالماء والهواء والتراب والنار ، ومن الاجسام المركبة : كالحيوان والنبات والمعادن ، وعن اسباب تغيرها واستحالتها وامتزاجها . وذلك يضاهي بحث الطب عن جسم الانسان ، واعضائه الرئيسة والخادمة ، واسباب استحالة مزاجه ، وكما ليس من شرط الدين انكار علم الطب ، فليس من شرطه ايضاً انكار ذلك العلم ، الا في مسائل معينة ، ذكرناها في كتاب « تهافت الفلاسفة » . وما عداها مما يجب المخالفة فيها ، فعند التأمل يتبين انها مندرجة تحتها ، وأصل جملتها ان تعلم ان الطبيعة مسخرة لله تعالى ، لا تعمل بنفسها ، بل هي مستعملة من جهة فاطرها . والشمس والقمر والنجوم والطبائع مسخرات بأمره لا فعل لشيءٍ منها بذاته عن ذاته .

٤ — وأما **الالهيات** : ففيها اكثر اغاليطهم ، فما قدروا على الوفاء بالبرهان على ما شرطوه في المنطق ، ولذلك كثر الاختلاف بينهم فيها . ولقد قرب مذهب أرسطاطاليس فيها من مذاهب الاسلاميين ، على ما نقله الفارابي وابن سينا . ولكن مجموع ما غلطوا فيه يرجع الى عشرين أصلاً ، يجب تكفيرهم في ثلاثة منها ، وتبديعهم في سبعة عشر . ولإبطال مذهبهم في هذه المسائل العشرين ، صنّفنا كتاب « التهافت » . أما المسائل الثلاث ، فقد خالفوا فيها كافة الاسلاميين وذلك في قولهم :

١) ان الاجساد لا تحشر ، وإنما المثاب والمعاقَب هي الارواح المجردة ، (والمثوبات) والعقوبات روحانية لا جسمانية ؛

اعتقد أن الاسلام مبني على الجهل وإنكار البرهان القاطع ، فازداد للفلسفة حباً وللاسلام بغضاً ؛ ولقد عظم على الدين جناية من ظن أن الاسلام ينصر بإنكار هذه العلوم ، وليس في الشرع تعرض لهذه العلوم بالنفي والاثبات ، ولا في هذه العلوم تعرض للامور الدينية . وقولـه ، ﷺ : « إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله (تعالى) لا ينخسفان لموت أحدٍ ولا لحياته فإذا رأيتم ذلك فافزعوا إلى ذكر الله (تعالى والى الصلاة) » ، ليس في هذا ما يوجب انكار علم الحساب المعرف بمسير الشمس والقمر واجتماعهما او مقابلتهما على وجه مخصوص . أما قوله (عليه السلام) : « لكن الله اذا تجلى لشيء خضع له » فليس توجد هذه الزيادة في الصحيح أصلاً . فهذا حكم الرياضيات وآفتها .

٢ — وأما **المنطقيات** : فلا يتعلق شيء منها بالدين نفياً واثباتاً ، بل هي النظر في طرق الادلة والمقاييس ، وشروط مقدمات البرهان وكيفية تركيبها ، وشروط الحد الصحيح وكيفية ترتيبه . وان العلم اما تصور وسبيل معرفته الحد ، واما تصديق وسبيل معرفته البرهان ، وليس في هذا ما ينبغي أن ينكر ، بل هو (من) جنس ما ذكره المتكلمون وأهل النظر في الادلة ، وانما يفارقونهم بالعبارات والاصطلاحات ، وبزيادة الاستقصاء في التعريفات والتشعيبات ؛ ومثال كلامهم فيها قولهم : اذا ثبت أن كل «ا» «ب» لزم ان بعض « ب » « ا » ، أي اذا ثبت أن كل انسان حيوان ، لزم أن بعض الحيوان انسان . ويعبرون عن هذا بأن الموجبة الكلية تنعكس موجبة جزئية . وأي تعلق لهذا بمهمات الدين حتى يجحد وينكر ؟ فإذا انكر لم يحصل من انكاره عند اهل المنطق الا سوء الاعتقاد في عقل المنكر ، بل في دينه الذي يزعم أنه موقوف على مثل هذا الانكار ، نعم لهم نوع من الظلم في هذا العلم ؛ وهو أنهم يجمعون للبرهان شروطاً يعلم انها تورث اليقين لا محالة ، لكنهم عند الانتهاء الى المقاصد الدينية ما امكنهم الوفاء بتلك الشروط ، بل تساهلوا غاية التساهل ؛ وربما ينظر في المنطق ايضاً من يستحسنه

احداها : ان من ينظر فيها يتعجب من دقائقها ومن ظهور براهينها ، فيحسن بسبب ذلك اعتقادُه في الفلاسفة ، ويحسب أن جميع علومهم في الوضوح [وفي] وثاقة البرهان كهذا العلم . ثم يكون قد سمع من كفرهم وتعطيلهم وتهاونهم بالشرع ما تداولته الألسنة ، فيكفر بالتقليد المحض ويقول : لو كان الدين حقاً لما اختفى على هؤلاء مع تدقيقهم في هذا العلم ! فإذا عرف بالتسامع كفرهم وجحدهم ، استدل على ان الحق هو الجحد والإنكار للدين . وكم رأيت من يضل عن الحق بهذا العذر ولا مستند له سواه ! واذا قيل له : الحاذق في صناعة واحدة ليس يلزم أن يكون حاذقاً في كل صناعة ، فلا يلزم أن يكون الحاذق في الفقه والكلام حاذقاً في الطب ولا أن يكون الجاهل بالعقليات جاهلاً بالنحو ، بل لكل صناعة أهل بلغوا فيها [رتبة] البراعة والسبق ، وإن كان الحمق والجهل (قد) يلزمهم في غيرها . فكلام الاوائل في الرياضيات برهاني ، وفي الإلهيات تخميني ؛ لا يعرف ذلك إلا من جرّبه وخاض فيه . فهذا إذا قرر على هذا الذي ألحَدَ بالتقليد ، لم يقع منه موقع القبول ، بل تحمله غلبة الهوى ، والشهوة الباطلة ، وحب التكايس على أن يُصرّ على تحسين الظن بهم في العلوم كلها .

فهذه آفة عظيمة لأجلها يجب زجر كل من يخوض في تلك العلوم ، فانها وإن لم تتعلق بأمر الدين ، ولكن لما كانت من مبادئ علومهم سرى اليه شرهم وشؤمهم ، فقل من يخوض فيها الا وينخلع من الدين وينحل عن رأسه لجام التقوى .

الآفة الثانية : نشأت من صديق للاسلام جاهل ، ظن ان الدين ينبغي أن ينصر بإنكار كل علم منسوب اليهم : فأنكر جميع علومهم وادعى جهلهم فيها حتى أنكر قولهم في الكسوف والخسوف ، وزعم أن ما قالوه على خلاف الشرع . فلما قرع ذلك سمع من عرف ذلك بالبرهان القاطع ، لم يشك في برهانه ، ولكن

الصنف الثالث : **الالهيون** ، وهم المتأخرون منهم [مثل] : سقراط ، وهو أستاذ أفلاطون ، وأفلاطون أستاذ أرسطاطاليس ، وأرسطاطاليس هو الذي رتب لهم المنطق ، وهذّب [لهم] العلوم ، وحرّر لهم ما لم يكن محرراً من قبلُ ، وأنضَجَ لهم ما كان فِجاً من علومهم ، وهم بجملتهم ردوا على الصنفين الأولين من الدهرية والطبيعية ، وأوردوا في الكشف عن فضائحهم ما أغنوا به غيرهم . « وكفى الله المؤمنين القتال بتقاتلهم » . ثم رد أرسطاطاليس على افلاطون وسقراط ، ومن كان قبله من الإلهيين ، رداً لم يقصر فيه حتى تبرأ عن جميعهم ؛ إلا أنه استبقى أيضاً من رذائل كفرهم وبدعتهم بقايا لم يوفق للنزوع عنها ، فوجب تكفيرهم وتكفير شيعتهم من المتفلسفة الإسلاميين ، كابن سينا والفارابي وغيرهم . على أنه لم يقم بنقل علم أرسطاطاليس أحد من متفلسفة الإسلاميين كقيام هذين الرجلين. وما نقله غيرهما ليس يخلو عن تخبيط وتخليط يتشوش فيه قلب المطالع حتى لا يفهم ؛ وما لا يُفهم كيف يُرد أو يقبل؟ ومجموع ما صح عندنا من فلسفة أرسطاطاليس ، بحسب نقل هذين الرجلين ، ينحصر في ثلاثة اقسام :

١ — قسم يجب التكفير به ؛ ٢ — وقسم يجب التبديع به ؛ ٣ — وقسم لا يجب إنكاره أصلاً . فلنفصّله .

أقسام علومهم

اعلم : أن علومهم بالنسبة إلى الغرض الذي نطلبه ستة اقسام : رياضية ، ومنطقية ، وطبيعية ، وإلهية ، وسياسية ، وخُلُقية .

١ — **اما الرياضية** : فتتعلق بعلم الحساب والهندسة وعلم هيئة العالم ، وليس يتعلق شيء منها بالأمور الدينية نفياً وإثباتاً ، بل هي أمور برهانية لا سبيل إلى مجاحدتها بعد فهمها ومعرفتها . وقد تولدت منها آفتان :

اصناف الفلاسفة وشمول وصمة الكفر كافتهم

اعلم : انهم ، على كثرة فرقهم واختلاف مذاهبهم ، ينقسمون الى ثلاثة اقسام : الدهريون ، والطبيعيون ، والالهيون .

الصنف الاول : **الدهريون** ، وهم طائفة من الاقدمين جحدوا الصانع المدبر ، العالم القادر ، وزعموا ان العالم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه بلا صانع ، ولم يزل الحيوان من النطفة ، والنطفة من الحيوان ، كذلك كان وكذلك يكون ابداً . **وهؤلاء هم الزنادقة** .

والصنف الثاني : **الطبيعيون** ، وهم قوم اكثروا بحثهم عن عالم الطبيعة ، وعن عجائب الحيوان والنبات ، واكثروا الخوض في علم تشريح اعضاء الحيوانات فرأوا فيها من عجائب صنع الله تعالى وبدائع حكمته ، ما اضطروا معه الى الاعتراف بفاطر حكيم ، مطلع على غايات الامور ومقاصدها . ولا يطالع التشريح وعجائب منافع الأعضاء مطالع ، إلا ويحصل له هذا العلم الضروري بكمال تدبير الباني لبنية الحيوان ، لا سيما بنية الإنسان . إلا أن هؤلاء ، لكثرة بحثهم عن الطبيعة ، ظهر عندهم ، لاعتدال المزاج ، تأثير عظيم في قِوام قوى الحيوان به . فظنوا أن القوة العاقلة من الإنسان تابعة لمزاجه ايضاً ، وانها تبطل ببطلان مزاجه فتنعدم . ثم إذا انعدمت ، فلا يعقل إعادة المعدوم كما زعموا . فذهبوا (الى) أن النفس تموت ولا تعود ، فجحدوا الآخرة ، وأنكروا الجنة والنار ، [والحشر والنشر] ، والقيامة والحساب ، فلم يبق عندهم للطاعة ثواب ، ولا للمعصية عقاب ؛ فانحل عنهم اللجام ، وانهمكوا في الشهوات انهماك الأنعام .

وهؤلاء ايضا زنادقة : لأن أصل الايمان هو الإيمان بالله واليوم الآخر . وهؤلاء جحدوا اليوم الآخر ، وإن آمنوا بالله وصفاته .

٢ ـ الفلسفة

ثم اني ابتدأت ، بعد الفراغ من علم الكلام ، بعلم **الفلسفة** . وعلمت يقيناً انه لا يقف على فساد نوع من العلوم ، من لا يقف على منتهى ذلك العلم ،حتى يساوي أعلمهم في أصل [ذلك] العلم ، ثم يزيد عليه ويجاوز درجته ، فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غور وغائلة . وإذ ذاك يمكن أن يكون ما يدعيه من فساد حقاً . ولم أر احداً من علماء الاسلام صرف عنايته وهمته الى ذلك.

ولم يكن في كتب « المتكلمين » من كلامهم ، حيث اشتغلوا بالرد عليهم ، إلا كلمات معقدة مبددة ، ظاهرة التناقض والفساد ، لا يظن الاغترار بها بعاقل عامي ، فضلاً عمن يدعي دقائق العلوم . فعلمت ان رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه رمي في عماية . فشمرت عن ساق الجد، في تحصيل ذلك العلم من الكتب، بمجرد المطالعة من غير استعانة باستاذ، واقبلت على ذلك في اوقات فراغي من التصنيف والتدريس في العلوم الشرعية ، وأنا ممنو بالتدريس والافادة لثلاث مائة نفر من الطلبة ببغداد . فأطلعني الله سبحانه [وتعالى] ، بمجرد المطالعة في هذه الاوقات المختلسة ، على منتهى علومهم في أقل من سنتين. ثم لم ازل اواظب على التفكر فيه بعد فهمه قريباً من سنة ، أعاوده وأردده واتفقد غوائله وأغواره ، حتى اطلعت على ما فيه من خداع وتلبيس ، وتحقيق وتخييل ، اطلاعاً لم اشك فيه .

فاسمع الآن حكايتهم وحكاية حاصل علومهم ، فاني رأيتهم اصنافاً ، ورأيت علومهم اقساماً ؛ وهم على كثرة اصنافهم يلزمهم وصمة الكفر والالحاد ، وان كان بين القدماء منهم والاقدمين ، وبين الاواخر منهم والاوائل ، تفاوت عظيم في البعد عن الحق والقرب منه .

الحيرة في اختلافات الخلق . ولا ابعد ان يكون قد حصل ذلك لغيري ! بل لست اشك في حصول ذلك لطائفة ، ولكن حصولاً مشوباً بالتقليد في بعض الامور التي ليست من الاوليات !

والغرض الآن حكاية حالي ، لا الإنكار على من استشفى به ، فان أدوية الشفاء تختلف باختلاف الداء . وكم من دواء ينتفع به مريض ويستضر به آخر !

* * *

١ ـ علم الكلام : مقصوده وحاصله

ثم إني ابتدأت بعلم الكلام فحصلته وعقلته ، وطالعت كتب المحققين منهم ، وصنفت فيه ما أردت أن أصنف ، فصادفته علماً وافياً بمقصوده ، غير وافٍ بمقصودي ؛ وإنما المقصود منه حفظ عقيدة أهل السنة [على أهل السنة] ، وحراستها عن تشويش أهل البدعة . فقد القى الله (تعالى) الى عباده على لسان رسوله عقيدة هي الحق ، على ما فيه صلاح دينهم ودنياهم ، كما نطق بمعرفته القرآن والاخبار . ثم القى الشيطان في وساوس المبتدعة أموراً مخالفة للسنة ، فلهجوا بها ، وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها . فأنشأ الله تعالى طائفة المتكلمين ، وحرك دواعيهم لنصرة السنة بكلام مرتب ، يكشف عن تلبيسات أهل البدع المحدثة ، على خلاف السنة المأثورة ؛ فمنه نشأ علم الكلام وأهله . ولقد قام طائفة منهم بما ندبهم الله (تعالى) اليه فأحسنوا الذب عن السنة والنضال عن العقيدة المتلقاة بالقبول من النبوة ، والتغيير في وجه ما احدث من البدعة ، ولكنهم اعتمدوا في ذلك على مقدمات تسلموها من خصومهم ، واضطرهم الى تسليمها : إما التقليد ، أو اجماع الامة ، أو مجرد القبول من القرآن والاخبار . وكان اكثر خوضهم في استخراج مناقضات الخصوم ، ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم. وهذا قليل النفع في حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئاً (أصلاً) فلم يكن الكلام في حقي كافياً ، ولا لدائي الذي كنت أشكوه شافياً . نعم ، لما نشأت صنعة الكلام ، وكثر الخوض فيه وطالت المدة ، تشوق المتكلمون الى محاولة الذب (عن السنة) بالبحث عن حقائق الامور ، وخاضوا في البحث عن الجواهر والاعراض وأحكامها . ولكن لما لم يكن ذلك مقصود علمهم ، لم يبلغ كلامهم فيه الغاية القصوى ، فلم يحصل منه ما يمحق بالكلية ظلمات

أصناف الطالبين

ولما شفاني الله تعالى من هذا المرض بفضله وسعة جوده ، انحصرت أصناف الطالبين عندي في أربع فرق :

١ — **المتكلمون** : وهم يدعون أنهم أهل الرأي والنظر ؛

٢ — **الباطنية** : وهم يزعمون أنهم أصحاب التعليم والمخصوصون بالاقتباس من الإمام المعصوم ؛

٣ — **الفلاسفة** : وهم يزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان ؛

٤ — **الصوفية** : وهم يدعون أنهم خواص الحضرة وأهل المشاهدة والمكاشفة .

فقلت في نفسي : الحق لا يعدو هذه الأصناف الاربعة ، فهؤلاء هم السالكون سبل طلب الحق ، فإن شذ الحق عنهم ، فلا يبقى في درك الحق مطمع ، إذ لا مطمع في الرجوع إلى التقليد بعد مفارقته ؛ و (من) شرط المقلد أن لا يعلم أنه مقلد ، فإذا علم ذلك انكسرت زجاجة تقليده ؛ وهو شعب لا يرأب ، وشعث لا يلم بالتلفيق والتأليف ، إلا أن يذاب بالنار ، ويستأنف له صنعة أخرى مستجدة .

فابتدرت لسلوك هذه الطرق ، واستقصاء ما عند هذه الفرق ، مبتدئاً بعلم الكلام ، ومثنياً بطريق الفلسفة ، ومثلثاً بتعليم الباطنية ، ومربعاً بطريق الصوفية .

* * *

النور هو مفتاح اكثر المعارف . فمن ظن ان الكشف موقوف على الادلة المحررة فقد ضيق رحمة الله [تعالى] الواسعة ؛ ولما سئل رسول الله ﷺ عن «**الشرح**» ومعناه في قوله تعالى : « فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام . » قال : «هو نور يقذفه الله تعالى في القلب». فقيل : « وما علامته ؟ » فقال : « التجافي عن دار الغرور ، والانابة الى دار الخلود . » وهو الذي قال ﷺ فيه : « ان الله تعالى خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره . » فمن ذلك النور ينبغي ان يطلب الكشف ، وذلك النور ينبجس من الجود الإلهي في بعض الاحايين ، ويجب الترصد له كما قال عليه السلام : « ان لربكم في ايام دهركم نفحات الا فتعرضوا لها » .

والمقصود من هذه الحكايات أن يعمل كمال الجد في الطلب ، حتى ينتهي الى طلب ما لا يطلب . فان الاوليات ليست مطلوبة ، فانها حاضرة . والحاضر اذا طلب فقد واختفى . ومن طلب ما لا يطلب ، فلا يتهم بالتقصير في طلب ما يطلب .

تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات ، وقد كنت واثقاً بي ، فجاء حاكم العقل فكذبني ، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي؟ فلعل وراء ادراك العقل حاكماً آخر ، اذا تجلى ، كذب العقل في حكمه ، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه . وعدم تجلي ذلك الادراك ، لا يدل على استحالته . فتوقفت النفس في جواب ذلك قليلاً ، وايدت اشكالها بالمنام ، وقالت : اما تراك تعتقد في النوم أموراً ، وتتخيل أحوالاً ، وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً ، ولا تشك في تلك الحالة فيها ، ثم تستيقظ فتعلم انه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل ؟ فبم تأمن ان يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس او عقل هو حق بالاضافة الى حالتك [التي انت فيها] لكن يمكن ان تطرأ عليك حالة تكون نسبتها الى يقظتك ، كنسبة يقظتك الى منامك ، وتكون يقظتك نوماً بالاضافة اليها ! فاذا وردتَ تلك الحالة تيقنت ان جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها ، ولعل تلك الحالة ما يدعيه **الصوفية** انها حالتهم : اذ يزعمون انهم يشاهدون في أحوالهم التي (لهم) اذا غاصوا في انفسهم ، وغابوا عن حواسهم ، احوالاً لا توافق هذه المعقولات . ولعل تلك الحالة هي الموت ، اذ قال رسول الله ﷺ : « الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا » فلعل الحياة الدنيا نوم بالاضافة الى الآخرة . فاذا مات ظهرت له الاشياء على خلاف ما يشاهده الآن ، ويقال له عند ذلك : « فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد » . فلما خطرت لي هذه الخواطر ، (و)انقدحت في النفس ، حاولت لذلك علاجاً فلم يتيسر اذ لم يكن دفعه الا بالدليل ، ولم يمكن نصب دليل الا من تركيب العلوم الاولية. فاذا لم تكن مسلمة لم يمكن ترتيب الدليل . فأعضل هذا الداء ، ودام قريباً من شهرين انا فيهما على مذهب السَفْسَطة بحكم الحال ، لا بحكم النطق والمقال ، حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض ، وعادت النفس الى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها على امن ويقين ، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر ، وذلك

مَدَاخِلُ السَفسَطة وجحد العُلوم

ثم فتشت عن علومي فوجدت نفسي عاطلاً من علم موصوف بهذه الصفة إلا في الحسيات والضروريات . فقلت : الآن بعد حصول اليأس ، لا مطمع في اقتباس المشكلات إلا من الجليات ، وهي الحسيات والضروريات . فلا بد من إحكامها أولاً لأتيقن أن ثقتي بالمحسوسات ، وأماني من الغلط في الضروريات، من جنس أماني الذي كان من قبلُ في التقليديات ، ومن جنس أمان أكثر الخلق في النظريات ، أم هو أمان محققٌ لا غدر فيه ولا غائلة له ؟ فأقبلت بجد بليغ أتأمل في المحسوسات والضروريات ،وانظر هل يمكنني أن أشكك نفسي فيها ؛ فانتهى بي طول التشكك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الامـــان في المحسوسات أيضاً ، وأخذت تتسع للشك فيها وتقول : من اين الثقة بالمحسوسات وأقواها حاسة البصر ، وهي تنظر الى الظل فتراه واقفاً غير متحرك ، وتحكم بنفي الحركة ؟ ثم ، بالتجربة والمشاهدة ، بعد ساعة، تعرف انه متحرك وأنه لم يتحرك دفعة < واحدة > بغتة ، بل على التدريج ذرة ذرة حتى لم يكن له حالة وقوف . وتنظر الى الكوكب فتراه صغيراً في مقدار دينار ، ثم الادلة الهندسية تدل على انه اكبر من الارض في المقدار . هذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس باحكامه ، ويكذبه حاكم العقل ويخونه تكذيباً لا سبيل الى مدافعته . فقلت : قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضاً فلعله لا ثقة الا بالعقليات التي هي من الاوليات ، كقولنا : العشرة اكثر من الثلاثة ، والنفي والاثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد ، والشيء الواحد لا يكون حادثاً قديماً ، موجوداً معدوماً ، واجباً محالاً . فقالت المحسوسات : بم تأمن أن

على قرب عهدِ سنِ الصبا ، اذ رأيت صبيان النصارى لا يكون لهم نشوءٌ إلا على التنصر ، وصبيان اليهود لا نشوءَ لهم إلا على التهود ، وصبيان المسلمين لا نشوءَ لهم إلا على الاسلام . وسمعت الحديث المروي عن رسول الله ﷺ حيث قـال : « كل مولودٍ يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانهِ ويمجسانه » ، فتحرك باطني الى (طلب) حقيقة الفطرة الأصلية ، وحقيقة العقائد العارضة بتقليد الوالدين والأستاذين ، والتمييز بين هذه التقليدات ، وأوائلها تلقينات وفي تمييز الحق منها عن الباطل اختلافات . فقلت في نفسي : اولاً ، إنما مطلوبي العلم بحقائق الامور ، فلا بُـد من طلب حقيقة العلم ما هي ؟ فظهر لي ان العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ، بل الامان من الخطإ ينبغي ان يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تحدى باظهار بطلانه مثلاً من يقلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً ، لم يورث ذلك شكاً وإنكاراً ؛ فإني اذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة ، فلو قال لي قائل : لا ، بل الثلاثة أكثر < من العشرة > بدليل أني أقلب هذه العصا ثعباناً ، وقلبها ، وشاهدت ذلك منه ، لم أشك بسببه في معرفتي ، ولم يحصل لي منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه ! فأما الشك فيما علمته ، فلا .

ثم علمت ان كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين ، فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه ، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقيني .

مطلبك ، بعد الوقوف على صدق رغبتك ، وقلت مستعيناً بالله ومتوكلاً عليه ، ومستوفقاً منه ، وملتجئاً إليه :

اعلموا — أحسن الله (تعالى) إرشادكم ، وألآنَ للحق قيادكم — ان اختلاف الخلق في الاديان والملل ، ثم اختلاف الأئمة في المذاهب ، على كثرة الفِرَق وتباين الطرق ، بحر عميق غرق فيه الأكثرون وما نجا منه إلا الأقلون . وكل فريق يزعم أنه الناجي ، و « كلُ حزبٍ بِما لدَيْهِمْ فرحون » وهو الذي وعدنا به سيد المرسلين ، صلوات الله عليه ، وهو الصادق الصدوق حيث قال : « سَتَفْتَرِقُ أمتي ثلاثاً وسبعين فِرْقةً ، الناجية منها واحدةٌ » فقد كاد ما وعد ان يكون .

ولم أزل في عنفوان شبابي (وريعان عمري) ، منذ راهقت البلوغ قبل بلوغ العشرين إلى الآن ، وقد اناف السن على الخمسين ، أقتحم لجّة هذا البحر العميق ، وأخوض غَمرَتهُ خوض الجسور ، لا خَوْضَ الجبان الحذور ، واتوغل في كل مظلمة ، وأتهجم على كل مشكلة ، واتقحم كل ورطة ، واتفحص عن عقيدة كل فرقة ، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة ، لأميز بين مُحق ومبطل ، ومتسنن ومبتدع . لا أغادر باطنياً إلا وأحب ان أطلع على باطنيته ، ولا ظاهرياً إلا وأريد أن أعلم حاصل ظاهريته ، ولا فلسفياً إلا واقصد الوقوف على كنه فلسفته ، ولا متكلماً إلا وأجتهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته ، ولا صوفياً إلا واحرص على العثور على سر صفوته ، ولا متعبداً إلا واترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته ، ولا زنديقاً معطلاً إلا واتجسس وراءه للتنبه لأسباب جرأته في تعطيله وزندقته .

وقد كان التعطش إلى دَرْك حقائق الامور دأبي وديدني من أول امري وريعان عمري ، غريزةً وفطرةً من الله وُضعتا في جبِلتي ، لا باختياري وحيلتي ، حتى انحلت عني رابطة التقليد ، وانكسرت علي العقائد الموروثة ،

توطئة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي يفتتح بحمده كل رسالة ومقالة ، والصلاة على محمد (المصطفى) صاحب النبوة والرسالة ، وعلى آله واصحابه الهادين من الضلالة .

اما بعد : فقد سألتني أيها الأخ في الدين ، أن أبث إليك غاية العلوم وأسرارها ، وغائلة المذاهب وأغوارها ، وأحكي لك ما قاسيته في استخلاص الحق من بين اضطراب الفرق ، مع تباين المسالك والطرق ، وما استجرأت عليه من الارتفاع عن حضيض التقليد ، إلى يفَاع الاستبصار ، وما استفدته أولاً من علم الكلام ، وما اجتَوَيْتُه ثانياً من طرق اهل التعليم القاصرين لدَرك الحق على تقليد الإمام ، وما ازدريته ثالثاً من طرق التفلسف ، وما ارتضيته آخراً من طريقة التصوف وما انجلى لي في تضاعيف تفتيشي عن أقاويل الخلق ، من لباب الحق ، وما صرفني عن نشر العلم ببغداد ، مع كثرة الطلبة ، وما دعاني الى معاودته بنيْسَابورَ بعد طول المدة ، فابتدرت لإجابتك إلى

---

* ملاحظة : اعتمدنا هنا الطبعة الخامسة لكتاب « المنقذ من الضلال » المنشورة في دمشق عام ١٩٥٦ والتي حقّق في نصّها وقدّم له الدكتور جميل صليبا والدكتور كامل عيّاد .
اللجنة



فهرس

اللجنة الدولية لترجمة الروائع ، المنشأة بموجب اتفاق بين الاونسكو والحكومة اللبنانية بتاريخ ٦ كانون الاول ١٩٤٨ :

مجموعة الروائع الإنسانية - الأونسكو
السلسلة العربية

الغزالي

المنقذ من الضلال

والموصل إلى ذي العزة والجلال

ترجمة إلى الفرنسية
فريد جبر

اللجنة الدولية لترجمة الروائع
بيروت
١٩٥٩



المنقذ من الضلال

والموصل الى ذي العزة والجلال

مجموعة الروائع الإنسانية - الأونسكو
السلسلة العربية

الغزالي

المنقذ من الضلال

والموصل الى ذي العزة والجلال

ترجمه الى الفرنسية
فريد جبر

اللجنة الدولية لترجمة الروائع
بيروت
١٩٥٩